Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/dieaszetikdeshla0000pkar

STUDIA FRIBURGENSIA

HERAUSGEGEBEN

UNTER DER LEITUNG DER DOMINIKANER-PROFESSOREN
AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG i. d. SCHWEIZ.

DIE ASZETIK

DES

HL. ALFONS MARIA VON LIGUORI

VON

P. KARL KEUSCH
C. Ss. R.

FREIBURG, SCHWEIZ
STUDIA FRIBURGENSIA

PADERBORN
BONIFACIUS-DRUCKEREI
G. M. B. H.

1924

PARIS
LIBRAIRIE DES JEUNES
3 RUE DE LUYNES.

DIE ASZETIK

DES

HL. ALFONS MARIA VON LIGUORI

IM LICHTE

DER LEHRE VOM GEISTLICHEN LEBEN IN ALTER UND NEUER ZEIT.

VON

P. KARL KEUSCH

C. Ss. R.

MIT EINEM TITELBILD DES HEILIGEN
UND EINEM ANHANG GEGEN FRIEDRICH HEILER.

249.3
K517

FREIBURG, SCHWEIZ
STUDIA FRIBURGENSIA

PADERBORN
BONIFACIUS-DRUCKEREI
G. M. B. H.

1924

PARIS
LIBRAIRIE DES JEUNES
3 RUE DE LUYNES

47779

NIHIL OBSTAT,

quin liber, cui titulus est „Die Aszetik des heiligen Alfons Maria von Liguori im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer Zeit", a P. Carolo Keusch C. Ss. R. scriptus publici iuris fiat et una cum imagine S. Alphonsi a Maldeghem depicta proelo committatur.

Recensuerunt:

L. De Ridder C. Ss. R.
Pulchriiugi (Beauplateau)
in Provincia Belgica,
Die 11a Octobris 1923.

J. L. Jansen C. Ss. R.
Wittemii (Wittem)
in Provincia Hollandica,
Die 1a Octobris 1923.

IMPRIMI POTEST.

Auditis Revisoribus:

Monte Episcopali (Bischenberg), die 27a Novembris 1923.

Ed. Kippelen C. Ss. R.
Sup. Prov. Argentoratensis.

IMPRIMATUR.

Paderbornae, d. 4. m. Decembris 1923.

Nr. 10 756.

Vicarius Generalis
Rosenberg.

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung, vorbehalten.
Copyright 1924 by Bonifacius-Druckerei, Paderborn.

ZUM FÜNFZIGSTEN JUBELJAHR

DER ERHEBUNG DES

HL. ALFONS MARIA VON LIGUORI

ZUM

KIRCHENLEHRER

SEINER PATERNITÄT

DEM HOCHWÜRDIGSTEN PATER

PATRICIUS MURRAY

GENERAL UND RECTOR MAIOR DER REDEMPTORISTEN

ALS FESTGABE

IN TIEFSTER EHRFURCHT ZUGEEIGNET

VOM VERFASSER.

Litterae Pontificiae

Benedicti PP. XV.

Pontificis Maximi.

Ad R. P. PATRICIUM MURRAY, Congregationis a Ssmo. Redemptore Moderatorem Generalem, anno exeunte quinquagesimo cum SANCTUS ALFONSUS M. DE LIGORIO inter Ecclesiae Doctores adscriptus est.

Dilecte fili, salutem et apostolicam benedictionem. Quinquagesimo exeunte anno cum sanctissimus Congregationis istius Pater legifer Alfonsus Maria de Ligorio inter Ecclesiae Doctores sollemni ritu adscriptus est, equidem gratulamur vobis ex animo, quod tam sedulam dedistis operam, ut scripta eius saluberrima usquequaque propagarentur. Ita ex quo ille hoc novo decore a decessore Nostro f. r. Pio IX. insignitus est, clarius latiusque per christianum orbem universum caelestis eius sapientia elucere coepit idque magna admodum cum studiosorum et animarum utilitate. Etenim dum plerumque accidit, ut optimi quoque libri decursu temporis oblitterentur, maior quidem in dies apparet Alfonsianae doctrinae praestantia atque opportunitas, ut nulla paene sit aetatis huius errorum fallacia, quam maxima saltem ex parte sanctus Doctor invicte iam non refutarit. Verum hoc est praecipue in eius laude ponendum, quod fidei principia ita roborare studet, ut eadem ad recte agendum efficaciter conducant; ob eamque causam non modo studiosis ac doctoribus is est adiumento, sed etiam fidelibus omnis ordinis, quibus ad solidas virtutes et perfectionis christianae apicem assequendum viam ostendit atque complanat. Iamvero in ceteris quoque disciplinis sanctus Alfonsus praeclare enituit, praesertim in re dogmatica quaestiones difficillimas et maxime controversas perspicue admodum eruditeque pertractando. Haec autem documenta sacra a Christo Domino tradita in usum is deducere contendit non modo de iis egregie scribendo, sed potius de iis sancte

vivendo, ut mirificum pastoralis doctrinae exemplar in se ipse pastoribus omnibus exhibuerit. Huc accedit quod, cum probe novisset vir pientissimus Dei amorem et perennem esse omnis virtutis fontem et vinculum quo fides cum christiana vita coniungitur, idcirco in dilectione divina is posuit sanctitudinis fundamentum; quam quidem caritatem excitandi causa in eo totus fuit, ut hominibus summam Iesu Christi amabilitatem repraesentaret, Passionem eius praesertim sanctaeque Eucharistiae institutionem recolendo: his enim ante omnia homines mira vi amoris alliciuntur. Hoc flagrans caritatis spiritu innumerabiles fere precationes confecit, seraphicum redolentes ardorem, quae multas in linguas conversae ubique in fidelium ore versantur, ut vere dici queat, plurima catholicorum centena millia ipsis Alfonsi verbis suam erga Deum et Virginem Matrem patefacere fiduciam, suas fundere preces suumque amorem profiteri. Quare libenti sane animo Nos istam participamus laetitiam, quae non solum domestica est, sed ad Ecclesiam universam quodammodo pertinens. Atque hortamentum in laudem vertentes id fore omnino confidimus, ut tanti Patris exemplo ad Dei gloriam animarumque salutem alacritate nova allaboretis; qui certe fructus erit istius commemorationis pulcherrimus. Caelestium autem munerum auspicem ac paternae benevolentiae Nostrae testem tibi, dilecte fili, singulisque religiosae familiae alumnis, cui tu praees diligenter, apostolicam benedictionem amantissime in Domino impertimus.

Datum Romae apud Sanctum Petrum die XX. mensis Iulii MCMXXI, Pontificatus Nostri anno septimo.

Benedictus PP. XV.

Vorwort.

1. Zweck vorliegender Arbeit ist es, die „Geisteslehre" des heiligen Kirchenlehrers Alfons von Liguori einer wissenschaftlichen Würdigung zu unterziehen.[1]

Wir begreifen unter dem Wort „Geisteslehre" die Lehre vom inneren Leben, die Wissenschaft des gesamten Strebens nach christlicher Vollkommenheit, so wie sie der Heilige nicht nur gelehrt, sondern auch geübt hat. Es versteht sich somit von selbst, daß wir nicht bloß die eigentlich aszetischen Schriften Alfonsens in den Bereich dieser Untersuchungen ziehen, sondern auch alle anderen Werke, die für das Studium der Vollkommenheitslehre des Heiligen irgendeinen Anhaltspunkt bieten können. Warum wir diese Ausführungen „Aszetik" des Heiligen betitelt haben, werden wir sogleich in den einleitenden Bemerkungen dartun.

Die anregenden und veranlassenden Gründe zu diesem Studium waren — außer dem Krieg, der uns zu dieser Arbeit die nötige Muße bot — zunächst der Wunsch, das Geisteserbe des heiligen Kirchenlehrers, den wir zugleich unsern Vater nennen, selber tiefer zu erfassen, gemäß dem Worte des Dichters:

„Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen!"

Es war aber noch mehr die Überzeugung, daß dieser Geistesschatz sehr wertvolle Bestandteile enthalte und daß es eine überaus lohnende Aufgabe sei, auch anderen diese Güter wissenschaftlich und für das Leben nahezubringen.

---

[1] Leider mußte das Erscheinen dieser Schrift, die für das fünfzigste Jubeljahr der Erhebung des hl. Alfons Maria von Liguori zum Kirchenlehrer bestimmt war, aus unvorhergesehenen Gründen bis auf den heutigen Tag verschoben werden.

Die heutige Zeit sehnt sich trotz oder vielmehr wegen ihres Wirklichkeitssinnes nach derartigen Geisteserzeugnissen. Durch den Bankrott, den viele in ihren Hoffnungen erlitten haben, sind sie wieder auf das „Innere" zurückgeworfen worden — sie verlangen nach einer Nahrung, die geistiger ist als jene, die sie bisher verkostet haben. Sie fragen sich, ob Wahrheit, Glück und Seelenruhe nicht eher in jener Richtung zu finden seien, nach der der göttliche Heiland gewiesen hat, als er sagte: „Das Reich Gottes ist in euch" (Luk. 17, 21). — Daher in den heutigen Tagen diese rege Beschäftigung mit einer wertvolleren Literatur; daher jene gesteigerte Nachfrage nach Werken, die auf die großen Fragen des Innenlebens antworten.

Wir glauben, daß die Geisteslehre des hl. Alfons allen denen, die redlich suchen, Werte zu bieten hat, die sie zu beruhigen imstande sind.

Jedoch auch die theologische Wissenschaft darf an diesen Fragen der Gegenwart nicht teilnahmslos vorübergehen. Sie hat, wie es die Geschichte aller Jahrhunderte beweist, schon ihres eigenen Ansehens wegen die Aufgabe, alle derartigen Bestrebungen zu prüfen und zu beleuchten. „Parvus error in principio," so kann man auch hier mit dem engelgleichen Lehrer sagen, „est magnus in fine." [2]

Sodann sind auch auf dem Gebiete des „inneren Lebens" noch nicht alle Probleme gelöst. Man spricht von Richtungen und Systemen, von Aszetik und Mystik, von verschiedenartigen Methoden. Wie lauten die Begriffsbestimmungen? Welches sind die absoluten, welches die relativen Werte? Handelt es sich nicht auch hier darum, sich Rechenschaft zu geben über den Wesenskern und den Gehalt der verschiedenen Aufstellungen? Gilt es nicht auch hier, das Schlechte vom Guten, das Gute vom Besseren zu unterscheiden? Richtigere Grundsätze führen leichter und sicherer zu dem erstrebten hohen Ziele als die anderen.

Wir hoffen, im Laufe unserer Arbeit den einen oder den anderen dieser Punkte zu klären und auf diese Weise zur „Wissenschaft der Heiligkeit" einen bescheidenen Beitrag zu liefern.

---

[2] S. Thomas, De Ente et Essentia. Prooem.

2. Von diesem Wunsche geleitet möchten wir aus den Schriften des heiligen Kirchenlehrers Alfons von Liguori dasjenige herausgreifen, was wir seinen aszetischen Gedanken nennen.

Es obliegt uns daher, sowohl nach dem Entstehen als auch nach dem Wesen sowie nach dem Werte und dem Erfolg seiner Geisteslehre zu forschen. Wir werden uns die Frage stellen, ob das Lehrgut, das Alfons bietet, sich zu einem geordneten Ganzen vereinigen lasse; ob dieses Ganze ein eigenes System bilde oder ob es bloß eine verschiedene Formulierung von bereits vorhandenen Elementen sei. Wir hoffen, hierbei manch bedeutungsvolles Problem zu berühren, ja gerade auch bis zu jenen brennenden Fragen vorzudringen, deren Beantwortung die Wege zwischen den verschiedenen Richtungen auf dem Gebiet der Geisteslehre scheidet.

Wie gerne, wir müssen es gestehen, hätten wir den Rahmen der uns vorschwebenden Aufgabe noch erweitert und in denselben nicht nur die aszetischen, sondern auch die anderweitigen Auffassungen des heiligen Kirchenlehrers mit hereingezogen, um auch diese kritisch zu würdigen! Ein ähnliches Unternehmen würde jedoch ins Unendliche führen und an Gründlichkeit einbüßen, was es an Umfang gewinnen möchte.

Welch lehrreiche Darstellungen ließen sich auf den verschiedenen Gebieten der Wissenschaft geben, sowohl von den theologischen als auch von den philosophischen und juristischen Ansichten Alfonsens! So böten die Gnadenlehre, die mariologischen Überzeugungen des Heiligen, seine apologetischen Schriften Stoff zu den anziehendsten Einzeluntersuchungen; seine Lehren über das Missionswesen, über das pastorale, katechetische und homiletische Wirken würden uns in das Geheimnis des gewaltigen Erfolgs der Seelsorgsmethoden des Heiligen einweihen, von vielen Einzelfragen gar nicht zu reden, die sich uns auf dem Gebiet der Moral darbieten. Der Einfluß des Rechtes auf den theologischen Bildungsgang des hl. Alfons wäre ein überaus lohnendes Thema, dessen Behandlung sowohl auf das Moralsystem des Heiligen als auch auf seine verschiedenartigen Anwendungen Licht werfen würde. Vielleicht dürfen wir uns schmeicheln, durch unsern Versuch einigen Verehrern des Heiligen oder einigen jüngeren Mitbrüdern eine Anregung gegeben zu haben, daß sie bei ihren Berufs-

arbeiten sich eine derartige Nebenbeschäftigung zum Lebenswerk auswählen.

3. Bisher wurden unseres Wissens, wenn man von bestimmten moraltheologischen Problemen absieht, nur spärliche Untersuchungen in dieser Richtung unternommen. Für die Aszetik käme bloß eine einzige Arbeit in Betracht, die Franz Meffert 1901 in den „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte“ [3] herausgegeben hat.

Ohne die hohe Begabung und die anderen Leistungen dieses um die sozial-religiösen Fragen so verdienten Priesters in Zweifel zu ziehen, müssen wir doch seine „Würdigung der literarischen Tätigkeit des hl. Alfons“ als einseitig, ja als verfehlt bezeichnen. [4] Besonders der den aszetischen Schriften des Heiligen gewidmete Teil ist gar zu oberflächlich und zu summarisch. Leider hat Meffert nach Döllinger-Reusch [5] in Deutschland das Wort von dem wissenschaftlichen Minderwert des hl. Alfons verbreitet.

4. Was die Quellen angeht, die wir benützten, brachte es die Art der Arbeit mit sich, daß wir neben der im Verzeichnis angeführten Literatur uns zu allererst auf das gründliche Studium der Werke des heiligen Kirchenlehrers verlegen mußten. Es kamen auf rein aszetischem Gebiet die weit über das Hundert hinaus-

---

[3] Der hl. Alfons von Liguori, der Kirchenlehrer und Apologet des XVIII. Jahrhunderts, Mainz 1901.

[4] Vgl. die Urteile von Mandonnet, O. P., in seiner gediegenen Abhandlung: Le Décret d'Innocent XI contre le Probabilisme, p. 19. 36. 76. 79; auch die vorzügliche Abhandlung von P. Ter-Haar, C. Ss. R., in dem gleichartigen Werke: Das Dekret des Papstes Innocenz XI. über den Probabilismus, S. 34. 115. 149 ff., sowie ganz besonders die Rezension des Meffertschen Werkes von P. J. L. Jansen im Jahrbuch für Philosophie und spek. Theologie, 16 (1902) S. 361—374.

[5] Über Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert, urteilt P. Ter-Haar (a. a. O., Vorwort S. IX) treffend wie folgt: „Hat dieses Werk wegen der Dokumente und der vielen historischen Mitteilungen wissenschaftlichen Wert, so ist doch nicht zu leugnen, daß die Verfasser sich öfters vom Parteigeiste haben hinreißen lassen und wegen Mangels an gründlicher theologischer Kenntnis und logischer Akribie in ihren Erörterungen zu falschen Schlußfolgerungen geführt worden sind.“

reichenden Abhandlungen des Heiligen in Betracht, zugleich aber auch alle anderen Schriften dogmatischen, moraltheologischen und pastoralen Inhalts, die er im Laufe seines langen Lebens verfaßt hat. Auch die Lebensbeschreibungen des hl. Alfons, die Briefe, die Überlieferungen der von ihm gegründeten Ordensgenossenschaft mußten herangezogen werden, um uns den genauen Gedanken des Heiligen zu verraten. Wir zitieren seine Werke gewöhnlich nach der Turiner Ausgabe vom Jahre 1887,[6] die zwar nicht klassisch, noch vollständig, noch fehlerfrei ist.[7] Sie befindet sich jedoch heute in den Händen der meisten Verehrer des heiligen Kirchenlehrers und stellt, da sie den italienischen Urtext bietet, das brauchbarste Durchschnittsexemplar dar, das verwendet werden konnte. Auch die Briefe Alfonsens führen wir nach der italienischen Ausgabe von 1887 an, die zur Jahrhundertfeier des Todes des Heiligen zu Rom veranstaltet wurde.[8]

Als erstklassiges Quellenwerk, aus dem die Ansicht der obersten Kirchenbehörde sowie gewisse Überlieferungen über den heiligen Ordensstifter am richtigsten hervorleuchten, müssen die 1870 zu Rom gedruckten Prozeß-Akten „für die Verleihung des Titels eines Kirchenlehrers an Alfons von Liguori“[9] bezeichnet werden. Sie sind unter dem Titel Acta Doctoratus bekannt und enthalten überaus sicheres und wertvolles Material.

5. Zur Bewertung einer Lehre ist, wie zum Bemessen eines Gegenstandes, ein Maß, eine sichere Norm vonnöten. Nicht nur das Bedürfnis der Vereinheitlichung des theologischen Wissens, sondern auch die Beurteilung, die Registrierung desselben macht

---

[6] Opere ascetiche, dogmatiche e morali di S. Alfonso Maria de Liguori, 10 voll., Torino 1887. Wir bezeichnen die verschiedenen Stellen der Werke nach der Nummer des Bandes und der Seitenzahl, z. B. Op. I, p. 15; wo keine Gefahr der Verwechslung vorliegt, auch I, 15.

[7] Die vollständigste und beste Ausgabe ist die von Monza aus dem Jahre 1838.

[8] Lettere di S. Alfonso, Roma 1887, 3 voll.

[9] Acta Concessionis tituli Doctoris in honorem S. Alphonsi Mariae de Ligorio, 3 tomi, Romae 1870. Es wurden 1000 Separatabdrucke verbreitet, während sonst dergleichen Prozeßstücke nicht in die Öffentlichkeit kommen. Die Vindiciae Alphonsianae (1873) sind nur eine erweiterte Ausgabe eines Teiles von diesem Summarium.

sie zur dringenden Notwendigkeit.[10] Wir wählten als feste Norm zur Bewertung der Alfonsianischen Schriften die Lehre des heiligen Thomas. Hat nicht die Kirche selbst diesen Lehrer in ihren Lobsprüchen des öfteren als den ersten bezeichnet und Leo XIII. ihn „den Fürsten und den Meister aller scholastischen Doktoren" genannt! Schon Cajetan hat seine besondere Ausnahmestellung durch folgende Worte gerechtfertigt: „Da er die früheren heiligen Lehrer so sehr verehrte, ist er gewissermaßen des Geistes aller teilhaftig geworden."[11]

Auch Alfons verehrte den Heiligen über alle Maßen, nicht nur wegen der Schärfe des Geistesblickes, der diesen großen Lehrer befähigte, gleichsam in die Wesenheit der Dinge hineinzuschauen, sondern auch wegen seiner allumfassenden Kenntnisse. Die Autorität dieses einen Mannes genüge ihm, pflegte er zu sagen, da er die Werke aller anderen Väter gelesen habe.

Wir finden bei Thomas gerade für das Geistesleben die kostbarsten Anhaltspunkte sowohl in den aszetischen als in den mystischen Fragen. Er wird uns helfen, nicht bloß den heiligen Alfons zu verstehen, sondern ihn auch zu erklären. Gewiß gilt die Gefolgschaft, die wir unsererseits den Lehren des heiligen Thomas leisten, vor allem den sogenannten „Pronuntiata maiora", jedoch auch jenen anderen Prinzipien, die nach dem Ausdruck Leos XIII. „infinitarum fere veritatum semina suo veluti gremio concludunt".[12] Nur so glauben wir dem Geiste der Kirche zu entsprechen, nur so meiden wir die Vermengung der Gedanken und Begriffe, nur so bringen wir völlige Klarheit in unsere Ausführungen hinein.

Sollte deswegen jemand gegen uns den Vorwurf erheben, daß wir uns durch diese Methode der Gefahr aussetzen, entweder den Gedanken des hl. Alfons zu überbieten oder doch in seine so

---

[10] So enthält beispielsweise das schöne Werk von Joseph Ries, Das geistliche Leben nach der Lehre des hl. Bernhard, Freiburg 1906, eine sehr ansprechende Schilderung dieses Lebens. Da die Ergebnisse aber weder beurteilt noch einheitlich normiert sind, so ermöglicht es nur schwer eine wissenschaftliche, abschließende Bewertung.

[11] Veteres Doctores sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortius est. Comment. in II—II. q. 145, a. 4.

[12] Encycl. Aet. Patris vom 4. August 1879.

anspruchslos geschriebene Geisteslehre wissenschaftliche Elemente hineinzutragen, die in ihr nicht enthalten sind, so antworten wir, daß der Heilige selber seine Anschauungen durch jene des Aquinaten berichtigt oder ergänzt wissen wollte. „Ich erkläre," schrieb er in einer jener Fragen, die ihm am meisten Schwierigkeiten bereitet hatte, „daß ich nichts anderes zu sagen beabsichtige als das, was der hl. Thomas gesagt hat." [13] Sind es sodann nicht oft gerade die einfachsten Lehren, die dadurch, daß sie in größerem Rahmen tiefer erforscht werden, sich erst in ihrem Werte und ihrem Reichtum erschließen? —

6. Übrigens haben wir schon betont, daß die Aszetik des heiligen Alfons nicht nur in den volkstümlichen Schriften des heil. Kirchenlehrers enthalten ist, sondern daß sie auch in seinen wissenschaftlichen Werken zum Ausdruck kommt. Zumal in den dogmengeschichtlichen und den moraltheologischen Abhandlungen unseres Heiligen finden wir die sichersten Ausgangspunkte, die festeste Begründung jener Lehren, die in den aszetischen Schriften oft bloß vorübergehend berührt und behandelt werden. [14] Diese letzteren Werke sind daher trotz ihrer Gediegenheit oft nur die kostbaren „Abfälle" jener reich besetzten Tafel, die uns in den Hauptwerken des heiligen Alfons geboten wird.

Trotzdem verweilen wir mit Vorliebe bei den aszetischen Schriften des Heiligen. Sie bilden die Grundlage für unsere Ausführungen, da sie den inneren Lebensgedanken des Heiligen am spontansten und am unmittelbarsten zum Ausdruck bringen. Selbstverständlich haben wir das Recht, die einen dieser zahlreichen Schriften durch die anderen zu ergänzen und, wo das nahe liegt, die Auffassung Alfonsens ebenso durch den Hinweis auf die Lehre von der christlichen Vollkommenheit in alter und neuer Zeit jeweils zu beleuchten.

Obwohl wir für unser Urteil keinerlei Unfehlbarkeit beanspruchen, so bitten wir doch die Kritik, diesen Standpunkt nicht nur bei Ergebnissen, die sie billigt, sondern auch bei solchen, denen sie widersprechen möchte, berücksichtigen zu wollen. Sie möge

---

[13] Mi dichiaro che altro io non intendo dire se non quello che dice S. Tommaso. Dichiar. del sistema, 1774, no. 54.

[14] Vgl. darüber z. B. den Brief al Canonico D. S. Ruggieri vom 22. Juli 1776, Corr. spec. No. 301 sowie S. 189 dieser Arbeit.

auch unseren endgültigen, vollen Gedanken nicht dem einen oder anderen Satz entnehmen, sondern dem Ganzen, dessen Geist in den zusammenfassenden Urteilen am Schluß am besten zum Ausdruck kommt. [15]

Das Verständnis des hl. Alfons suchten wir uns anzueignen in einer mehr denn zwanzigjährigen Vertrautheit mit den Schriften des heiligen Kirchenlehrers.

Den Geist des hl. Thomas schöpften wir aus seinen Werken, deren Inhalt uns übermittelt wurde durch die lebendige Überlieferung, die wir bei seinen Geistesjüngern und Ordensbrüdern an der Universität Freiburg i. d. Schweiz in langjährigem Verkehr gefunden haben. Ihnen, unseren verehrten Lehrern und Meistern in der theologischen Wissenschaft, einem P. A. M. Weiß, einem P. N. del Prado, einem P. G. Manser, einem P. P. Mandonnet, besonders aber einem P. J. de Langen Wendels, unter deren Anregung und Ermunterung diese Arbeit gediehen ist, sei an dieser Stelle der herzlichste Dank gespendet.

Daß sie die Anerkennung der Hochwürdigen Theologischen Fakultät zur Erlangung der Doktorwürde gefunden hat, ermutigt uns ebenfalls, sie einer weiteren Öffentlichkeit zu übergeben.

Freiburg i. d. Schweiz, am Feste des heiligen Alfons, den 2. August 1923.

Der Verfasser.

---

[15] Die Bemerkung gilt besonders von Fragen (wie etwa über die Mystik), die wir an verschiedenen Stellen behandeln. Das alphabetisch-systematische Sachregister bietet diese Stellen jeweils beisammen. — Es sei übrigens sogleich auf das entschiedenste betont, daß wir die mystischen Fragen nur insofern in den Bereich unserer Erörterungen ziehen, als es die Klarlegung des Gegenstandes, den wir behandeln, erfordert. Gründliche Untersuchungen auf diesem ebenso schwierigen als unerschöpflichen Gebiet würden eigene Bände verlangen.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Litterae Pontificiae VII

Vorwort.

Gegenstand und Zweck, Quellen und Methode des Buches . . IX

Inhaltsverzeichnis XVII

Literatur XXIX

EINLEITUNG.

1. Warum reden wir von der „Aszetik" des hl. Alfons von Liguori? — 2. Was ist die Aszetik? Ihr Unterschied von der Mystik. — 3. Verschiedene Richtungen in der Geisteslehre im Laufe der Jahrhunderte. — 4. Trägt die Aszetik des hl. Alfons ein eigenes Gepräge? — Einteilung des Buches: Werden, Wesen und Wert dieser Aszetik 1

ERSTER TEIL.

Das Werden oder die Entstehung der Aszetik des hl. Alfons.

ERSTER ABSCHNITT.

Bedeutung und Persönlichkeit des Heiligen.

§ 1. Bedeutung des hl. Alfons in der Kirche.

1. Die Erhebung des hl. Alfons zum Kirchenlehrer am 23. März 1871. — 2. Die Gründe dieser Erhebung liegen in seinem Wirken als neuzeitlicher Seelenhirt. — 3. Der Wahlspruch: Copiosa apud Eum Redemptio offenbart den kennzeichnenden Hauptzug des Heiligen, seinen Eifer, den Erlösten das Heil zu vermitteln. — 4. Alfons ist der Doctor zelantissimus, der Doctor salutis 20

§ 2. Die Person des Heiligen.

1. Seine reiche, harmonische Charakterentwicklung macht Alfons zu einer die Seelen gewinnenden Erscheinung. — 2. Sein außerordentliches Talent und seine zähe Arbeitskraft lassen erwarten, daß er auch in der Geisteslehre Außergewöhnliches zu sagen hat; — 3. ebenso seine große Heiligkeit; — 4. seine von der Gottes- und Nächstenliebe erfüllte Seele.

Seite

— 5. Alfons war ein ganzer Mann, von Geist, Herz und Gemüt; — 6. besonders aber von tiefster Demut: das erklärt uns manche Eigenheit seiner Schriften. — 7. Er stand mit zahlreichen Persönlichkeiten aller Richtungen in gottinniger Freundschaft; 8. auch die Beziehungen zu hochbegnadigten Seelen sowie seine eigenen mystischen Erfahrungen befähigten ihn, in allen Fragen des inneren Lebens sich eine bestimmte Lehransicht zu bilden 26

ZWEITER ABSCHNITT.

Das Werden des aszetischen Gedankens des Heiligen.

§ 1. Die Beweggründe der schriftstellerischen Tätigkeit Alfonsens.

1. Der Eifer für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen trieben Alfons dazu, als Geisteslehrer auch mit der Feder zu wirken. — 2. Sein starkes Verantwortungsgefühl als Bischof und als Ordensoberer ließen ihn ein Werk nach dem andern in Angriff nehmen. — 3. Die große Gewissenhaftigkeit in der Benutzung der Zeit ermöglichte es ihm, eine staunenswerte Fülle von Schriften herauszugeben. — 4. In der geistigen Notlage der Kirche seiner Zeit war der äußere Anlaß für diese Tätigkeit, besonders seit 1758, unablässig gegeben 36

§ 2. Quellen, die Alfons bei seiner Aszetik verwendet hat.

I. Welches sind die Quellen der Aszetik Alfonsens?

1. Alfons schöpft sein aszetisches Wissen aus der Heiligen Schrift, den Werken der Väter, der großen Theologen und Aszeten, aus der eigenen Vernunft und Erfahrung. — 2. Er bietet in seinen Schriften vor allem die Gedanken der Kirche, von deren Geist er getragen ist . . 43

II. Wie hat Alfons seine Quellen verwertet?

a) Die Heilige Schrift. 1. Sie lieferte von jeher der Aszetik nicht nur die Gedanken, sondern auch ihre Umgangssprache. — 2. Alfons verwendet die Heilige Schrift mit Weisheit; — 3. mit Wahl; — 4. mit Sicherheit 45

b) Die Werke der Kirchenväter. 1. Die Bedeutung der Väter für die Aszetik liegt darin, daß sie die Vermittler des Offenbarungsschatzes, des kirchlichen Wissens und des kirchlichen Geistes sind. — 2. Alfons benützt als erfahrene Geistesmänner die großen Kirchenlehrer, die Theoretiker des geistlichen Lebens und die großen Theologen, besonders den hl. Bernhard und den hl. Thomas. — 3. Er verwendet ihre Darlegungen mit Klugheit, in kirchlichem Sinn, mit Beachtung der aszetischen Ausdrucksweise 49

c) Die neueren Quellen. 1. Als lebendige Quellen waren für die Gestaltung der Aszetik Alfonsens neben seiner Mutter besonders die Oratorianer von Bedeutung, dann die Lazaristen und Jesuiten, vor allem auch

Seite

sein väterlicher Freund Falcoja. — 2. Die toten Quellen sind die aszetischen und mystischen Werke, die Alfons anderen empfahl und selber benutzte. — 3. Die Werke des hl. Ignatius und seines Ordens, der hl. Theresia und des hl Franz von Sales haben von allen am stärksten auf seine Seele und seine Schriften gewirkt 56

d) Alfonsens eigene Gestaltungskraft. 1. Alfons gehört zu der Gruppe von Heiligen, bei denen die Liebe der Grund größerer Erleuchtung ist. — 2. Die Liebe seines Herzens in ihren verschiedenen Formen hat seine Aszetik geschaffen. — 3. Das Licht seines Geistes hat dabei immer führend und gestaltend mitgewirkt 61

DRITTER ABSCHNITT.

Das Werden der aszetischen Werke.

§ 1. Das Werden der Werke Alfonsens in materieller Hinsicht.

I. Ihre chronologische Entstehung.

Verzeichnis der aszetischen Schriften des Heiligen aus den Jahren 1745—1778; im ganzen bei 160 Nummern nebst den Briefen . . . 64

II. Die aszetischen Werke Alfonsens ihrem Inhalte nach.

a) Werke allgemeinen Inhalts. — Visite; Glorie di Maria; Novene del S. Natale; l'Apparecchio alla morte; Del gran Mezzo della Preghiera; Via della Salute; Pratica di amar; le Vittorie dei Martiri 73

b) Werke für die einzelnen Stände. 1. Für das gewöhnliche Volk: Compendium vitae christianae; Istruzione degli Esercizj di Missione; Massime spirituali; Regolamento; Modo di conversare alla famigliare con Dio; Canzoncine spirituali; Sermoni compendiati; Fedeltà dei Vasalli. — 2. Für die Priester: Reflessioni utili ai Vescovi; Lettera ad un Vescovo novello; Triennalberichte; Selva; Lettera ad un religioso; Delle cerimonie della Messa; Traduzione dei Salmi; Del Sacrifizio di Gesù Cristo. — 3. Für Ordensleute: Lettere; Regole del Ss. Redentore; Sposa; Opuscoli relativi allo stato religioso; Stimoli; Opere spirituali; Vite; Praxis Confessarii 76

§ 2. Die aszetischen Werke Alfonsens in formeller Hinsicht.

1. Alfons zeichnet sich aus durch praktischen Sinn bei der Wahl der Gedanken. — 2. Psychologische Rücksichten leiten ihn bei der Anordnung der Teile. — 3. Klarheit, Einfachheit, Würde, Salbung und Anmut sind die Vorzüge seines sprachlichen Ausdrucks. Dichterische und musikalische Veranlagung des Heiligen; philologischer Wert seiner Schriften 84

Seite

ZWEITER TEIL.

Das Wesen der Aszetik des hl. Alfons.

ERSTER ABSCHNITT.

Die Aszetik Alfonsens als System betrachtet.

§ 1. In welchem Sinn kann man bei Alfons von einem System der Aszetik reden?

1. Zu einem aszetischen System gehören bestimmte Hauptgedanken, die innerlich ein Ganzes bilden und zur sicheren Erreichung eines gewünschten Zieles je nach den Umständen verschieden verwendet werden können. — 2. Alfons hat als Geisteslehrer wie als ausübender Geistesmann eine Anzahl derartiger Hauptüberzeugungen scharf hervorgehoben und auf die verschiedenen Lebenslagen je nach den erstrebten Zielen jeweils passend angewendet 92

§ 2. Welcher Art sind die aufbauenden Elemente dieses Systems?

a) Die Grundlage des vollkommenen Lebens bilden die theologischen Tugenden: 1. des Glaubens, der durch bleibende übernatürliche Erleuchtung Unwissenheit, Gottvergessenheit und Irrtum vertreiben muß; — 2. der Hoffnung, die durch kindliche Furcht vor jeder Ausartung in Vermessenheit und Verzweiflung geschützt wird; 3. der Liebe, die durch die stärksten Beweggründe allein dauernde und voll beglückende Wirkungen in der Seele hervorzubringen imstande ist 98

b) Der Aufbau vollzieht sich: 1. unter ständiger Führung intellektualistischer Elemente, die jede Art voluntaristischer Verirrungen fernhalten; — 2. nach der naturgemäßen Stufenfolge der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung, wie sie von altersher im geistlichen Leben in Geltung war; — 3. mit mehr thomistischer Auffassung von Gottes Gnadenwirken und praktischer Lösung der mit dieser Frage verbundenen Schwierigkeiten durch starke Betonung der Notwendigkeit des Bittgebetes . . 105

c) Der Abschluß des Vollkommenheitsgebäudes zeigt: 1. daß Alfons die mystischen Zustände grundsätzlich anerkennt und zu schätzen weiß; 2. daß er aber weder die mystische fachwissenschaftliche Tradition noch auch persönliche oder fremde mystische Erfahrungen stärker verwertet; — 3. daß er sich vielmehr im ganzen aszetische Ziele setzt und bei vorwiegend aszetischen Erörterungen stehen bleibt 114

§ 3. Welches sind die hauptsächlichsten Teile des Systems?

Da Alfons selber nirgends ein vollständiges Schema gegeben hat und je nach dem Ziele, das er verfolgt, bald diesen, bald jenen Punkt voranstellt, so halten wir uns bei der Erörterung seiner Lehren an die her-

Seite

kömmliche Einteilung des Reinigungs-, Erleuchtungs- und Vereinigungsweges, nehmen aber seine Auffassung von dem Wesen der Vollkommenheit und der Verpflichtung nach ihr zu streben vorweg 118

ZWEITER ABSCHNITT.

Der Begriff der Vollkommenheit und ihre verpflichtende Kraft.

§ 1. Der Begriff der Vollkommenheit nach der Lehre des hl. Alfons.

I. Der Vollkommenheitsbegriff im allgemeinen.

1. Die nähere Bestimmung des Begriffs der christlichen Vollkommenheit ist das Verdienst des hl. Augustinus und des hl. Thomas von Aquin. — 2. Alfons formuliert den Begriff praktisch: „Alle Heiligkeit besteht in der Liebe zu Gott und alle Liebe zu Gott in der Erfüllung seines heiligen Willens“ 119

II. Erklärung dieses Begriffes.

a) Die Liebe zu Gott. 1. Es ist die völlig entwickelte Tugend der Liebe gemeint. — 2. Ihr Hauptakt ist die vorbehaltlose Hingabe an Gott. — 3. In ihren höheren Graden ist sie bei Alfons nicht notwendigerweise mystisch. — 4. Ihrer inneren Gestaltung nach ist sie Freundschaftsliebe. — 5. Die „Pratica di amar“ Alfonsens und der „Traité de l'Amour de Dieu“ des hl. Franz von Sales 124

b) Einförmigkeit mit dem göttlichen Willen. 1. Das Maß unserer Liebe, die Norm unseres Handelns soll der Wille Gottes sein, den wir jedoch so verstehen müssen, daß wir das wollen, was Gott will, daß wir wollen. — 2. Die Liebe geht über den Wortlaut des Gesetzes hinaus, weil sie die Güte dessen sieht, der das Gesetz gegeben hat. — 3. Alfons hat diese Gleichförmigkeit zum Angelpunkt des ganzen Seelenlebens gemacht. — 4. Wie ist der Wille Gottes jeweils zu erkennen? . . 133

III. Bewertung dieses Begriffes.

1. Der Vollkommenheitsbegriff Alfonsens ist der höchste, weil es eine höhere Regel für das menschliche Leben nicht geben kann; — 2. der tiefstgehende, weil er jede menschliche Handlung von der ersten Absicht bis zur letzten Vollendung zu erfassen vermag; — 3. der fruchtbarste, weil er unser ganzes Tun und Lassen zu einer schweigenden Anbetung der Vollkommenheit Gottes macht. — 4. Er trifft das Richtige besser als der Begriff der Ehre, des Wohlgefallens, der Glückseligkeit Gottes; — 5. besser als der Begriff der Nachahmung Gottes, der Hingabe an Gott, der Vereinigung mit Gott 139

§ 2. Die Verpflichtung zur Vollkommenheit.

I. Der Beruf zur Vollkommenheit und seine verpflichtende Kraft.

1. Neben dem allgemeinen Beruf zur Seligkeit gibt es noch einen besonderen Ruf Gottes für die einzelne Seele, der ihr den Grad der

Seite

Seligkeit und den Weg dazu bestimmt. — 2. Dieser Beruf ist eine freie Gnadenwirkung Gottes in der Seele und gibt sich durch innere Neigung kund. — 3. Man muß dem Beruf folgen, da sonst die bereitgestellte besondere Gnadenhilfe nicht wirksam wird und das Seelenheil in Gefahr gerät 146

II. Die Träger des Berufes.

a) Der Beruf zur Vollkommenheit in der Welt. 1. Alfons sucht alle auf die sicherste und vollendetste Weise zur Seligkeit zu führen, indem er sie aus Liebe zu Gott noch Weiteres tun läßt als was die Gebote verlangen. — 2. Er preist besonders den Stand der Jungfräulichkeit als den schönsten, glücklichsten und sichersten Stand 154

b) Der Beruf zum Ordensstand. 1. Der kirchlich anerkannte Ordensstand schafft auch äußerlich Lebensbedingungen, unter denen die innere Vollkommenheit zur höchsten Entwicklung gelangen kann. — 2. Die Liebe zu Gott wird daselbst durch die Uebung der drei evangelischen Räte betätigt, zu der man sich durch ein feierliches Gelübde auf immer verpflichtet. — 3. Der Beruf zum Ordensstand ist eine besonders wertvolle Gnade Gottes 160

c) Der Beruf zum Priestertum. 1. Alfons hat alles, was den Priesterstand betrifft, in seinem Leben und seinen Schriften mit der höchsten Sorgfalt behandelt. — 2. Wegen der hohen Würde dieses Standes stellt er für die Berufung dazu strengere Forderungen auf als für den Eintritt in den Ordensstand. — 3. Wenn er die innere Berufung durch Gott betont, steht er deshalb mit den vom Apostolischen Stuhl gebilligten Sätzen Lahittons nicht im Widerspruch; — 4. denn die äußere Berufung durch die Kirche schließt die innere nicht aus 165

III. Die Pflichten des Berufes.

a) Für das Volk. 1. Wenn Alfons hier auch wohl unterschied zwischen der Verpflichtung des Gebotes und der des Rates, so wußte er doch, daß nicht die Schranken des Gesetzes die treibende Kraft des Christentums sind, sondern der innerlich frei wirkende Geist. — 2. Er ging deshalb in seinen Anforderungen, besonders für die Andachtsübungen, über das Gewöhnliche hinaus, um das gesetzlich Gebotene sicherzustellen 174

b) Für die Ordenspersonen. 1. Zum Unterschied vom Volk sind sie durch die Gelübde verpflichtet, die Vollkommenheit zu erstreben. — 2. Die Lobpreisungen des Ordensstandes ließen Alfons die Mißstände in den damaligen Klöstern und deren Ursachen nicht übersehen. — 3. Die Ordensregel bedeutet für das Streben nach Vollkommenheit nicht das Vollmaß, sondern ein Durchschnittsmaß, das auch auf schwächere Naturen Rücksicht nimmt 177

c) Für den Priester. *a)* Die Vollkommenheit des Priesters. 1. Sie wird nicht durch den Stand des Priestertums, wohl aber durch die Weihe und die Amtsaufgaben des Priesters verlangt. — 2. Sie muß größer

Seite

sein als die des Volkes und Ordensstandes und umfaßt den Kampf gegen die Sünde, das Meiden der Lauigkeit und das positive Tugendleben. — β) Standespflichten. Die Moral zeigt hier das Gebotene, die Pastoral das Erprobte und Ersprießliche, die Aszetik das Vollkommene: 1. den Seeleneifer des Priesters; — 2. seine Pflichten als Verkünder der Wahrheit und Spender der Sakramente; — 3. seine Tätigkeit als Vermittler zwischen Gott und den Menschen beim heiligen Meßopfer und Breviergebet . . 180

DRITTER ABSCHNITT.

Die Uebung der Vollkommenheit.

§ 1. „Il distacco" oder die Losschälung von jeder ungeordneten Anhänglichkeit.

I. Grundlegendes zu der Frage.

1. Die Vorbedingung jeder Vereinigung der Seele mit Gott ist ihre Reinigung. — 2. Die buddhistische Losschälung ertötet die Seelenkräfte; auch der Stoizismus vergewaltigt die Natur. — 3. Die christliche, geordnete Form der Losschälung regelt, veredelt und hebt die natürlichen Leidenschaften. — 4. Sie unterdrückt besonders die Persönlichkeit nicht, sondern führt den Menschen durch die Liebe zu Gott zur vollen Entfaltung seiner Fähigkeiten 190

II. Die Stellung des hl. Alfons.

Er begründet die Notwendigkeit der Losschälung damit, daß Gott über den gefallenen Menschen herrschen und ihn dadurch heilen und erheben müsse 200

a) In der Aszetik. 1. Er bekämpft die Gefahr der freiwilligen läßlichen Sünde durch die Trennung — il distacco — von jeder ungeordneten Anhänglichkeit — 2 Er führt diese Trennung im einzelnen durch für den Geist, das Herz, die Leidenschaften; — 3. ja, für die ganze Persönlichkeit, die er von sich selbst befreit, auf daß sie Gott lebe. — 4. Der Läuterungsprozeß besteht bei ihm in der Heiligung: er verlangt weniger direkten Kampf gegen alles Ungeordnete und fortwährende Selbstprüfung als vielmehr allseitige Entfaltung der Tugend der Gottesliebe. — 5. Dann wird der Bußgeist sich einstellen mit den Tugenden der Abtötung (in all den Formen, welche die Mäßigkeit der Alten umfaßte) und der Geistessammlung, und so wird die Losschälung von aller ungeordneten Anhänglichkeit wie von selbst erfolgen 203

b) In der Mystik. 1. Die Läuterung der Seele wird hier durch die sogenannten Trockenheiten der Sinne und des Geistes bewirkt. — 2. Alfons zeigt sich als der Tröster der betrübten Seelen, die er auf Grund eigener Erfahrungen zum höchsten Frieden in Gott führt 215

§ 2. Das Tugendstreben.

Die übernatürliche Tugend im Gegensatz zum humanistischen und machiavellistischen Tugendbegriff 220

Seite

I. Natur und Notwendigkeit der Tugend.

1. Der Tugendbegriff Alfonsens muß an den Einzeltugenden, die er empfiehlt, ermittelt werden. — 2. Die Tugend ist auch nach ihm eine Kraft der Seele und zwar eine erleuchtete, eine entwickelte, eine das Gute bewirkende Kraft. — 3. Er leitet ihre Notwendigkeit aus verschiedenen Gründen ab, zumeist aber aus ihrem Gegenstand 221

II. Arten der Tugend bei Alfons.

Er hält sich an die herkömmliche Einteilung. Einzelfragen: 1. Indem Alfons die sittlichen Tugenden aus Liebe zu Gott üben läßt, gibt er auch praktisch den theologischen Tugenden den Vorrang und vermeidet so den Neostoizismus, ohne in den Quietismus zu fallen. — 2. Die Kardinaltugenden setzt er als Grundlage voraus, redet aber mehr von bestimmten Teiltugenden; so in den Volksschriften besonders bei der Klugheit. — 3. Von dem Seelenheil ausgehend, empfiehlt er vor allem die Frömmigkeit und den Gebetseifer; — 4. die Demut; — 5. die Geduld. 6. In der Lehre von diesen passiven, übernatürlichen Tugenden liegt schon die Zurückweisung des sog. Amerikanismus sowie des reinen Aktivismus. — 7. Er ist von dem Wesen des Heiligen Geistes und seinem Wirken in der Seele durch die sieben Gaben lebendig überzeugt. — 8. Das gottmenschliche Wirken des Heilandes in dem Lichte dieser Gaben zu verstehen, ist für Alfons der Höhepunkt der Erleuchtung 227

III. Das Wachstum der Tugenden.

a) Nachfolge Christi. Sie wird von Alfons, der selber ein begeisterter Nachahmer seines göttlichen Heilandes war, als das wichtigste licht- und kraftspendende Mittel zum Fortschritt in der Tugend empfohlen 242

b) Gute Meinung und Motivierung der Tugenden. 1. „Glücklich, wer in allem handelt, um Gott wohlzugefallen und seinen heiligen Willen zu erfüllen!“ — 2. Die Gottesliebe soll aber die anderen Beweggründe, besonders die aus dem formalen Gegenstand jeder einzelnen Tugend hervorgehenden, nicht verdrängen, sondern verstärken 246

c) Die Akte. Erst die gewollte Wiederholung der Tugendakte in leichteren und schweren Stücken macht uns fähig, gegebenenfalls auch heroische Akte der Tugend zu üben 250

d) Rolle der Beharrlichkeit. Das fortgesetzte Gebet um die Gabe der Beharrlichkeit sichert uns nach Alfons die Heiligkeit und das Heil . 251

§ 3. Die Vereinigung.

Da sich die Liebe zu Gott in der Tugend der Gottesverehrung in vollendetster Weise äußert, so findet in den „Uebungen der Frömmigkeit“ die innigste Vereinigung der Seele mit Gott statt 253

I. Die Betrachtung.

1. Als nach Form, Inhalt und Zeit fest geregelte Uebung des innerlichen Gebets stammt die Betrachtung aus dem 15. Jahrhundert: Erwägungen, Affekte und Vorsätze, die wesentlichen Akte jedes Gebetes, folgen

Seite

sich methodisch geordnet. Vergleichende Uebersicht der vier verbreitetsten Betrachtungsmethoden. — 2. Alfons leitet die Wichtigkeit der Betrachtung aus der Notwendigkeit des Gebetes überhaupt ab. — 3. Den Hauptgegenstand seiner Betrachtungen bilden die Wahrheiten vom letzten Ziel und Ende des Menschen und das Leiden Christi. — 4. Seine Methode läßt besonders die Anmutungen und das Gebet hervortreten und macht durch ihre Natürlichkeit die Uebung der Betrachtung für jedermann leicht. — 5. Neben der Betrachtung sollen die verschiedenen Uebungen der Geistessammlung (Stillschweigen, Wandel in Gottes Gegenwart, Stoßgebete usw.) die Hauptschwierigkeit des inneren Fortschritts — daß wir in der Hast des täglichen, natürlichen Lebens so leicht Gott vergessen — überwinden 255

II. Beschauung oder mystisches Leben.

Es ist dies der schwierigste Gegenstand des Geisteslebens sowohl theoretisch als auch wegen der praktischen Folgen 264

a) Die Natur der Beschauung. 1. Vor der eigentlichen, mystischen Beschauung liegt die natürliche sowie die sogenannte erworbene Beschauung, die das Mittelalter beherrschte. — 2. Die eigentliche, eingegossene Beschauung kommt durch eine außerordentliche Gnadenwirkung Gottes zustande und besteht in der erfahrungsmäßigen Erkenntnis des gegenwärtigen Gottes, welche die Seele mit entsprechender Liebe erfüllt 266

b) Notwendigkeit der Beschauung. 1. Alfons hält weder diese Beschauung noch auch ihre Begleiterscheinungen für ein notwendiges Postulat der Vollkommenheit. — 2. Der Grund seiner Stellungnahme liegt für ihn in der Autorität der hl. Theresia, ferner in einem Vernunftschluß aus der Tatsache, daß die Vollkommenheit wesentlich in der Liebe zu Gott, diese aber in der Erfüllung des göttlichen Willens besteht, endlich in seiner persönlichen Erfahrung von der verhältnismäßigen Seltenheit derartiger mystischer Zustände 271

c) Stufen der Beschauung. Sie sind bei Alfons im ganzen dieselben wie bei der hl. Theresia 278

d) Verhaltungsmaßregeln. 1. In theoretischer Hinsicht muß der Priester über Ziele und Mittel des aszetischen und mystischen Gnadenlebens im Klaren sein. — 2. In praktischer Hinsicht zwinge er die Seelen nicht in diese außergewöhnlichen Zustände hinein; er warte sichere Zeichen ab, daß sie dazu berufen sind. — 3. Alfons kann in der heutigen Zeit bei dem erneuten Streben nach derartigen Zielen als kluger Wegweiser dienen 280

III. Andachten und Gnadenmittel.

Nach den heiligen Sakramenten sind besonders gewisse Andachtsübungen machtvolle Hilfsmittel, die uns Gott gegeben hat, um die Vollkommenheit zu erreichen 284

Seite

a) Die christologischen Andachten. 1. Alfonsens Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch, der Erlöser der ganzen Menschheit. — 2. Er zeigt uns dessen Liebe in der Krippe, am Kreuze und im Allerheiligsten Altarsakrament. — 3. Er hat durch die Visite die fromme Uebung der Besuche des Allerheiligsten Altarsakramentes in eine bestimmte Form gebracht und dem Streben nach Vollkommenheit dienstbar gemacht. — 4. Er hat besonders den häufigen und würdigen Empfang der hl. Kommunion als ein Hauptmittel des Fortschritts im inneren Leben verbreitet 286

b) Die Andacht zu Maria. 1. Alfons ist der Schöpfer der Bewegung, die zur feierlichen Erklärung des Glaubenssatzes von der Unbefleckten Empfängnis Mariä geführt hat; ebenso der anderen Bewegung, die von dem Wunsche getragen ist, die allgemeine Mittlerschaft Mariens anerkannt zu sehen. — 2. Der nähere Sinn dieser Lehre und der Grad der Gewißheit, den er ihr zuschreibt. — 3. Ihre theologische Begründung stützt er besonders auf den sensus communis Ecclesiae, der auch als Niederschlag der göttlichen Offenbarung zu gelten hat. — 4. Alfons hat die Aszetik durch die Mariologie wunderbar bereichert 293

DRITTER TEIL.

Der Wert der Aszetik des hl. Alfons.

Der Standpunkt, den der Beurteiler einnehmen muß . . . 305

ERSTER ABSCHNITT.

Der Wert der Aszetik Alfonsens an und für sich.

1. Ihre allgemeinen Eigenschaften sind: Fülle des Stoffes, Gediegenheit des Inhaltes und Sicherheit der Lehre. — 2. Ihre besonderen Vorzüge: Hoher übernatürlicher Sinn, strahlende Wärme und geniale Volkstümlichkeit. — 3. Mängel und Unvollkommenheiten in der Art der Gedanken, der Beschaffenheit mancher Beweise, der Form und Methode der Schriften 307

ZWEITER ABSCHNITT.

Der Wert der Aszetik Alfonsens im Vergleich mit den hauptsächlichsten anderen Systemen.

§ 1. Alfons und die alte Schule der Vollkommenheit.

1. Die alte Schule, deren Gedanken Thomas von Aquin verkörpert, ist theozentrisch; — 2. kontemplativ; — 3. habitualistisch. — 4. Die Gedankengänge der neuen Zeiten sind mehr anthropozentrisch, diskursiv und aktualistisch. — 5. Alfonsens Geisteslehre ist ein Produkt der neuen Richtung, aber stark gemildert durch wichtiges Lehrgut der Alten . . 318

Seite

§ 2. Alfons und die neueren Schulen.

I. Die Geistesschule des hl. Ignatius und der Gesellschaft Jesu.

a) Die Hauptzüge der Ignatianischen Geisteslehre. Sie steigert die menschliche Tätigkeit durch streng geordnete Uebungen, wie sie im Exerzitienbuch des Heiligen und in seinen Ordenskonstitutionen vorgezeichnet sind und von den Mitgliedern der Gesellschaft im Geiste strengen Gehorsams zur größeren Ehre Gottes ausgeführt werden 328

b) Einfluß der Geisteslehre des hl. Ignatius auf das kirchliche Leben. 1. Sie hat in schwierigen Zeiten auf den meisten Gebieten eine wahre religiöse Erneuerung hervorgerufen. — 2. Der Vorwurf gewisser Einseitigkeiten in der Methode kann dieses Verdienst nicht schmälern . 333

c) Verschiedenheit der Geisteslehre des hl. Alfons von der des hl. Ignatius. Sie ist begründet in den Verschiedenheiten der Veranlagung, des Charakters und der Berufsart der beiden Heiligen, ferner in dem Unterschied der geschichtlichen Verhältnisse und der religiösen und sozialen Zustände 337

II. Der hl. Franz von Sales.

1. Er hat das Verdienst, in der Philothea den Weltleuten die Frömmigkeit nahegebracht, — 2. in dem Orden der Heimsuchung die Wiege der neueren Herz-Jesu-Andacht geschaffen, — 3. in dem Theotimus für die Behandlung der Gottesliebe zuerst den Erfahrungsweg beschritten zu haben. — 4. Die zwischen Franz und Alfons in der Methode der Geisteslehre bestehenden Unterschiede lassen sich aus ihrem Charakter und besonders aus den verschiedenen Zeitverhältnissen ableiten. — 5. Bei Franz beruht die Wirkung nicht wie bei Alfons auf der flammenden, werbenden Kraft seiner Schriften, auch nicht auf der Straffheit der Gedankenführung, sondern auf der Klarheit im einzelnen und der bezaubernden Lieblichkeit der Darstellung 339

III. Der hl. Vinzenz von Paul.

1. Seine Geisteslehre liegt nicht in Lehrtraktaten vor, sondern muß aus beiläufigen Aeußerungen und aus seinem reichen Wirken herausgelesen werden. — 2. Ihre Quellen gehen auf den Kardinal de Bérulle, Olier und besonders den hl. Franz von Sales zurück. — 3. Ihr kennzeichnendes Merkmal ist die sich betätigende Liebe, die bei der Klugheit, Klarheit und Einfachheit des Heiligen Erfolge zeitigte, die alle Begriffe übersteigen. — 4. Die Missionsgesellschaft der Lazaristen und die Genossenschaft der Vinzentinerinnen wirken bis heute in seinem Geiste weiter. — 5. Wie Alfons sieht Vinzenz in der mystischen Beschauung die Krone des Geisteslebens hier auf Erden, hält sie aber für eine selten gewährte Gabe; auch die Aszetik beider Heiligen weist große Uebereinstimmung auf 347

Seite

SCHLUSSWORT.

1. Alfons ist der Doctor salutis et sanctitatis. — 2. Das Werden seiner Geisteslehre zeigt ihn uns als den Jünger alter und neuer Richtungen, zugleich aber als den Hauptvertreter der neueren italienischen Schule. — 3. Das Wesen dieser Geisteslehre ist gekennzeichnet durch den Gedanken an Gott unsern gütigen Erlöser und die richtige Lehre über die menschliche Natur; sie erhält dadurch ihr besonderes Gepräge, daß Ziele, Beweggründe und Mittel des vollkommenen Lebens von dem Begriff der *fürchtenden Liebe* beherrscht sind. — 4. Ihr Wert, der sich bei dem Vergleich mit verwandten Lehren im günstigsten Lichte zeigt, hat in der Anerkennung durch die Kirche und in dem erstaunlichen Anklang beim christlichen Volke einen unzweideutigen Ausdruck gefunden. — 5. Sie bedeutet im ganzen einen entschiedenen Fortschritt in der Wissenschaft der Heiligkeit und der Kunst des inneren Lebens . . 359

ANHANG.

Einige Bemerkungen zu den Werturteilen Friedrich Heilers über den hl. Alfons von Liguori und seinen Einfluß in der Kirche.

I. Die Erhebung des hl. Alfons zum Doctor Ecclesiae.

1. Die Vorwürfe Heilers. — 2. Die Kirche entscheidet über eine solche Erhebung, — 3. in Rücksicht auf den kirchlichen Geist und das aufbauende Wissen einzelner Heiligen. — 4. Alfons hat sich durch diese Eigenschaften ausgezeichnet 375

II. Die Behandlung der Moral bei dem hl. Alfons.

1. Alfons ist besonders als Lehrer der Moral geehrt worden. — 2. Die Vorwürfe Heilers. — a) Gesetzesethik und Legalismus. 1. Juristische und kasuistische Elemente berechtigt. — 2. Autonomie und Heteronomie. — 3. Der Geist des Gesetzes vom Gewissen erfaßt ist für das sittliche Handeln maßgebend. — b) Kasuistik. Sie findet als ein Teil der Moraltheologie wie diese ihre Ergänzung in der Aszetik. — c) Das Skrupulantentum. 1. Die Aengstlichkeit hat Alfons genützt. — 2. Seine vertrauensvolle Liebe zu Jesus. 380

III. Die Stellung des hl. Alfons zur Mystik.

1. Alfons ist kein spitzfindiger Theoretiker. — 2. Gemeinverständlichkeit und lebendige Eindringlichkeit seiner Geisteslehre. — 3. Seine Liebe zu Maria 391

Alphabetisches Namensverzeichnis 399

Alphabetisch-systematisches Sachverzeichnis 409

Literatur.[1]

Acta Concessionis tituli Doctoris in honorem S. Alphonsi Mariae de Ligorio, 3 tomi, Romae 1870.

Albertus Magnus (?), De adhaerendo Deo, Parisiis 1903.[2]

d'Alençon P. Ubald, O. Cap., De la Méthode traditionelle de l'Oraison au Moyen-Age. Etudes Franciscaines, t. XXI, 1910, p. 314 ss.
L'Ame franciscaine, 2e éd., Paris 1913.

St. Alphonse, l'Apôtre du juste Milieu dans la Fréquence de la Communion, Bruges 1905.

Alvarez de Paz Jac., S. J., Opera spiritualia, 3 voll. Lugduni 1608 sqq.

Antonius a Spiritu Sancto, Directorium mysticum, Parisiis 1904.

Arintero F. G., O. Pr., Cuestiones misticas o sea las alturas de la contemplación accesibles a todos, 2a ed., Salamanca 1920.

Astrain Ant., S. J., Historia de la Compania de Jesús en la Asistencia de España, Madrid 1902 sqq.

Aszetische Bibliothek, etwa 40 Bände, Freiburg i. B. 1896 ff.

Augustini Opera omnia, ed. Maurina 10 tom., Parisiis 1858.

Bartoli Dan., S. J., St. Ignace de Loyola, 2 voll., Lille 1893.

Beck J., in Scheubers „Kirche und Reform", Artikel Seelsorge, Einsiedeln 1917.

Bélin L., L'Esprit de St. Philippe de Néri et son Ecole ascétique, Paris 1900.

Berguer Georges, Psychologie religieuse, Revue et Bibliographie générales, Genèves 1914 (Hervorragendes Quellenwerk).

---

[1] Die Werke, denen für diese Arbeit eine führende Bedeutung zukommt, sind durch Sperrdruck hervorgehoben.

Wir verzichten darauf, die hagiographische und wissenschaftliche Literatur über den hl. Alfons anzuführen, die nicht streng in das von uns behandelte Gebiet gehört. Siehe hier in Baudrillarts Dictionnaire d'Histoire et de Géographie die ausgezeichneten Literaturangaben in dem Artikel „St. Alphonse de Liguori" von A. Palmieri. In dem Catalogue général des Livres imprimés der „Bibliothèque Nationale" von Paris (Imprimerie nation. 1900) sind die Werke des hl. Alfons, „Ouvrages de St. Alphonse", in tome II, col. 563—641 zu finden.

[2] Vgl. über die Autorschaft dieses Werkchens M. Grabmann, Der Benediktinermystiker Johannes von Kastl, der Verfasser des Büchleins „De adhaerendo Deo", in der Tübinger Theol. Quartalschrift, 101 (1920) 186—235, sowie die Ausführungen von D. J. Huyben O. S. B.: Le „De adhaerendo Deo" in der Revue La Vie spirituelle, VII (1922), p. [22].

Bernadot M. V., O. Pr., La Spiritualité dominicaine, Paris 1922.
Bernardi Opera omnia, ed. Migne P. L. XXXII sqq., Parisiis 1854.
Bernhart Jos., Bernhardinische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen, München 1912.
Die philosophische Mystik des Mittelalters, München 1922.
Berthe Aug., C. Ss. R., Vie de St. Alphonse de Liguori, 2 voll., Paris 1899.
Berruti Cel., Lo spirito di s. Alfonso Maria d. Lig., 3ª ed., Prado 1896.
Besse de J. M., O. S. B., Une question d'histoire littéraire au 16e siècle. — L'exercice de Garcia Cisneros et les exercices de St. Ignace (Revue des Questions histor. t. XI, 1897). — L'enseignement ascétique dans les monastères orientaux, Revue Bénédictine, Maredsous 1899 (sowie viele andere Artikel von demselben Schriftsteller).
Bogaerts Jac., C. Ss. R., St. Alphonse de Liguori Musicien et la Réforme du Chant sacré, Paris 1899.
Bollea B. L. C., Il misticismo di Bonaventura studiato nelle sue antecedenze e nelle sue esplicazioni, Turin 1901.
Bonaventura S., Opera omnia, Ad Claras Aquas 1882 sqq.
Bouchage Fr., C. Ss. R., Catéchisme ascétique et pastoral des jeunes Clercs, 2 voll., Paris 1919.
Boutroux E., Psychologie du Mysticisme, Bulletin de l'Institut psychologique 1902.
Braeckmann B., C. Ss. R., Etude sur l'Eloquence apostolique de St. Alphonse de Liguori, Roulers 1912.
Brémond H., Histoire littéraire du Sentiment religieux en France depuis la Fin des Guerres de Religion jusqu'à nos Jours, Paris 1917 ss.
I. L'Humanisme dévot.
II. L'Invasion mystique.
III. La Conquête mystique (Ecole française).
IV. La Conquête mystique (Ecole de Port-Royal).
V. La Conquête mystique (Ecole de la Compagnie de Jésus).
VI. La Conquête mystique. (Marie de l'Incarnation. Turba magna.)
Brenier de Montmorand, Ascétisme et Mysticisme, Revue philos., mars 1904.
Brou A., La Spiritualité de St. Ignace, Paris 1914.
Buggenoms Ch. de, L'Esprit de St. Alphonse, Malines 1879.
Bühler Joh., Klosterleben im deutschen Mittelalter, Leipzig 1921.
Butler C., O. S. B., The Lausiac History of Palladius, 2 voll., London 1898.
S. Benedicti Regula Monachorum, Friburgi 1912.
Benedictine Monachism, London 1919.
Capecelatro Alf., Card., La vita di S. Alfonso Maria di Liguori, 2 voll., Roma 1893.
Cassianus Joh., Collationes. De Institutis coenobiorum. Ed. Migne P. L. XLIX. 53—476.
Cavallera Ferd., Ascétisme et Liturgie, Paris 1914.
Centenario, Del secondo C. della nascita di S. Alfonso M. d. L., Roma 1896.
Chantepie de la Saussaye P. D., Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bde., 3. Aufl., Tübingen 1905.

Chollet Mgr. J. A., L'Ascétisme moderniste, Paris 1910.
Cisneros Garcia, O. S. B., Exercitatorium spirituale, Ratisbonae 1856.
Claessens Ch., Les Oeuvres dogmatiques de St. Alphonse, Louvain 1878.
Climacus S. Joh., Scala Paradisi, ed. Migne P. G. LXXXVIII, 631—1164.
Dechamps, Vict. Aug., Card., Oeuvres complètes, 18 voll., Malines 1885.
St. Alphonse de Liguori consideré dans sa Vie, ses Vertus et sa Doctrine spirituelle à l'Occasion de la Canonisation solennelle, Malines 1840.
Discours a l'Occasion du Décret du Saint Siège proclamant St. Alphonse de Liguori Docteur de l'Eglise, Bruxelles 1871.
Delacroix H., Essai sur le Mysticisme spéculatif en Allemagne, Paris 1900.
Etudes d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme. Les grands Mystiques chrétiens, Paris 1908.
Delacroix J. Eud., Ascétique et Mystique, Paris 1913.
Denifle H., O. Pr., Eine Geschichte der Mystik. Historisch-politische Blätter 75 (1875), 684 ff.
Das Geistliche Leben. Eine Blumenlese aus den deutschen Mystikern des 14. Jahrhunderts. 3. Aufl., Graz 1920.
Desjardin J., St. François de Sales. Docteur de l'Eglise, Etudes, Paris 1877.
Desurmont Ach., C. Ss. R., Oeuvres complètes, Paris 1906 ss.
1ère série — Vie chrétienne, 6 voll.
2ème série — Vie religieuse, 4 voll.
3ème série — Vie sacerdotale, 6 voll.
Devine A., A manual of mystical theology, London 1903.
Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie chrét. par D. F. Cabrol, Paris 1914 ss.
Dictionary of the Apostolic Church, by Hastings, Edinburg 1915 sqq. (enthält vorzügliche Artikel).
Dictionnaire apologétique de la Foi cathol. par A. d'Alès, Paris 1911 ss.
Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques par Baudrillart. . . ., Paris 1912 ss.
Dictionnaire de Théologie cathol. de Vacant, Paris 1903 ss. (sehr gute Artikel).
Dilgskron C., C. Ss. R., Leben des hl. Bischofs und Kirchenlehrers Alfonsus Maria von Liguori, 2 Bde., Regensburg 1887.
Dimmler E., Beschauung und Seele, München 1918.
Sabbatruhe, Kempten 1917.
Dionysius Areopagita, De divinis Nominibus.
De mystica theologia.
De coelesti hierarchia.
De ecclesiastica hierarchia. Ed. Migne P. G., III.
Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-kathol. Kirche seit dem 16. Jahrh., 2 Bde., Nördlingen 1889.
Dörholt B., Der Predigerorden und seine Theologie, Paderborn 1917.
Dosda J., C. Ss. R., L'Union à Dieu, 2 voll., Paris 1912.
Dudon P., S. J., Michel Molinos 1628—1696, Paris 1921.
Dulac J., Oeuvres de St. Denis l'Aréopagite traduites, Paris 1865.

Durantel J., Le Retour à Dieu par l'Intelligence et la Volonté dans la Philosophie de St. Thomas, Paris 1918.
St. Thomas et le Pseudo-Denis, Paris 1919.
Ecclesia orans, herausgeg. von Ildefons Herwegen, O. S. B., Freiburg 1917 ff.
Echegoyen G., L'amour divin. Essai sur les sources de s. Thérèse. (Biblioth. de l'Ecole des Hautes Etudes hisp. fasc. 4). Bordeaux 1923.
Eckstein, Baron v., Geschichtliches über die Askesis der alten heidnischen und der alten jüdischen Welt, Freiburg 1862.
Encyclopaedia of Religion and Ethics, by J. Hastings, Edinburg 1908 ss.
Enseignements de St. Vincent de P. sur la Conduite des Filles de la Charité, Poitiers 1873.
Etudes religieuses, philosophiques, historiques et littéraires par les Pères de la Compagnie de Jésus, Paris 1888 ss.
Etudes Carmélitaines historiques par les Pères Carmes déchaussés (bes. die Artikel von P. Marie Joseph du Sacré-Cœur sur la Contemplation active), Paris 1911 ss. und Marche, Luxbg. belge 1920 ss.
Etudes Franciscaines, Paris (rue Casette) 1922 ss.
Faillon M., Vie de Monsieur Olier, Fondateur du Séminaire de St. Sulpice, 4e éd., Paris 1873.
Farges Mgr. Alb., Les Phénomènes mystiques distingués de leurs Contrefaçons humaines et diaboliques, Paris 1921.
Felder P. Hil., O. Cap., Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 18. Jahrh., Freiburg 1904.
Festugière M., O. S. B., La Liturgie cathol., in der Revue de Philosophie 13e année, Paris, Mai — Juni — Juillet 1913, p. 692 ss.
Flachaire Ch., La Dévotion à la Vierge dans la Littérature catholique au Commencement du 17e Siècle, Paris 1916.
François de Sales St., Oeuvres complètes, 20 voll., éd. Annecy 1892 ss.
Froget B., O. Pr., De l'Inhabitation du S. Esprit dans les Ames justes, Paris 1900.
Garrigou-Lagrange P. Rég., O. Pr., Perfection chrétienne et Contemplation, Paris 1924.
Gaudé, Leon., C. Ss. R., De morali systemate S. Alphonsi Mariae de Ligorio, Romae 1894.
Gay Ant., L'Honneur, sa Place dans la Morale, Fribourg en Suisse 1913.
Gemmelli A., L'origine subcosciente dei fatti mistici, Firenze 1913.
Gennari C. Card., Del falso misticismo, Roma 1907.
Gestermann F. X., C. Ss. R., Institutiones morales Alfonsianae, 16. edit. Lugduni 1920.
Gihr Nik., Das hl. Meßopfer, 10. Aufl., Freiburg 1907.
Die Sequenzen des röm. Meßbuchs, Freiburg 1900.
Prim und Komplet, Freiburg 1907.
Gillet M., O. P., Du Fondement intellectuel de la Morale d'après Aristote, Paris 1905.

Godts Fr. X., C. Ss. R., De definibilitate mediationis universalis Deiparae, Bruxellis 1904.
La Corédemptrice, Bruxelles 1920.
Görres Jos., Die christliche Mystik, 2. Aufl., 5 Bde., Regensburg 1879 f.
Grabmann Mart., Die Geschichte der scholastischen Methode, 2 Bde., Freiburg 1911.
Wesen und Grundlagen der kathol. Mystik (Der katholische Gedanke), München 1922.
Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters, Augsburg 1923.
Grandgeorge, St. Augustin et le Néoplatonisme, Paris 1896.
Gregorius S. Magnus, Opera omnia, ed. Migne P. L. LXXV—LXXIX, Parisiis 1862.
Greith K. J., Die deutsche Mystik im Predigerorden (von 1250—1350) nach ihren Grundlehren, Liedern und Lebensbildern, Freiburg i. Br. 1861.
Heiler Fr., Das Gebet, 2. Aufl., München 1921.
Die buddhistische Versenkung, München 1918.
Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligion, München 1919.
Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung, München 1923.
Heitz Th., Essai historique sur les Rapports entre de la Philosophie et la Foi. De Bérenger de Tours à St. Thomas, Paris 1909.
Herrmann Jos., C. Ss. R., Tractatus de divina gratia secundum S. Alphonsum de Ligorio, Romae 1904.
Institutiones theologiae dogmaticae, 5. edit. 1914.
Hessen D., Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus, Paderborn 1920.
Hilt Jos., Honoré Tournely und seine Stellung zum Jansenismus, Freiburg i. B. 1911.
Holstenius L., Codex regularum monasticarum et canonicarum, 2 voll., Romae 1661, Parisiis 1663.
Honoratus a S. Maria, Tradition des Pères et des Auteurs ecclésiastiques sur la Contemplation, 3 voll., Paris 1708.
Hoornaert R., Ste Thérèse écrivain, son milieu, ses facultés, son oeuvre. Paris 1922.
Hornstein X. de, Les grands Mystiques allemands du 14e Siècle, Lucerne 1922.
Houssaye Ars., Le Cardinal de Bérulle, Paris 1895.
Huber Max, S. J., Die Nachahmung der Heiligen in Theorie und Praxis, 2 Bde., Freiburg 1912.
Huby Jos., Christus. Manuel d'Histoire des Religions, Paris 1916.
Hügel Friedr. von, The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends, 2 Bde., London u. Göttingen 1908.
Jacquin M., O. P., Frères Prêcheurs autrefois et aujourd'hui, Paris 1911.
Jahresbericht, Hagiographischer, hrsg. von Bihlmeyer u. Helmling, Kempten 1901 ff.
James W., Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, übers. von Wobbermin 1914.

Jansen J. L., C. Ss. R., Dr. Franz Meffert: Der hl. Alfons von Liguori, im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, 16 (1902) 361—374 (vorzügliche Besprechung und Kritik des Werkes von Meffert).

Ebenderselbe im Ami du Clergé, Quelques notes sur St. Alphonse de Liguori et l'importance actuelle de sa doctrine et de son oeuvre, 30e vol. (1908), p. 641—650. Beide Artikel sind in Separatdruck erschienen.

S. Alphonsi Mariae de Ligorio Doctoris Ecclesiae doctrina de influxu Dei in deliberatam voluntatis creatae activitatem exposita, vindicata. (Manuscriptum). Wittem in Holl. 1920.

Jansen-Henze, Der hl. Alfons Maria von Liguori und die Gesellschaft Jesu, Freiburg 1920.

Icard H. J., Doctrine de M. Olier, Paris 1889.

Jennesseaux Pierre, S. J., Exercices spirituels de St. Ignace, pour les exercices de trente jours, 5e éd., Amiens 1889.

Ignatius von Loyola, Geistl. Übungen mit Bemerkungen durch Pater Roothaan, hrsg. von Handmann, Regensburg 1904.

a Kempis, Thomas Hemerken, Opera omnia, 7 voll., ed. Pohl, Friburgi 1904 sqq.

Kirchenlexicon (Wetzer u. Welte), 2. Aufl., Freiburg 1883 ff.

Kleutgen Jos., S. J, Die Theologie der Vorzeit, Münster 1860 ff.

Kobler A., S. J., Kathol. Leben im Mittelalter (Auszug aus K. H. Digbys Mores catholici or Ages of Faith), 4 Bde., Innsbruck 1887.

Koch H., Pseudodionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz 1900.

Koperska Apol., Stellung der relig. Orden zu den Profanwissenschaften, Freiburg, Schw. 1914.

Krebs E., Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921.

Lahitton J., La Vocation sacerdotale, 4e éd., Paris 1914.

Lamballe E., La Contemplation, 2e éd., Paris 1913.

Lanteri Br., Réflexions sur la Sainteté et la Doctrine du Bh. Liguori, Malines 1823.

Lebrun J., Oeuvres complètes du vén. Jean Eudes, Paris 1905—1911.

Letourneau M., Méthode d'Oraison mentale du Séminaire de St. Sulpice, Paris 1903.

Ecoles de Spiritualité; l'Ecole française du 17e siècle, Paris 1903.

Letourneau-Grandet, Les saints Prêtres français du 17e Siècle (publié p. Letourneau), 3 voll., Paris 1898.

Lhoumeau A., La Vie spirituelle à l'Ecole du Bienheureux L. M. Grignon de Montfort, Paris 1913.

Liguori S. Alfonso Maria de,

Opere ascetiche, dogmatiche e morali, seguite dalla vita del santo scritta dal padre Tannoja, 10 voll., Marietti-Torino 1887.

Lettere (2 voll. Corrispondenza generale, 1 vol. Corrispondenza speciale), Desclée, Lefebvre e Cia, Roma 1887.

Oeuvres complètes par Léop. Dujardin (franz. Übersetzung), 4e éd. 27 voll., Casterman-Tournai 1883.

Sämtliche Werke des hl. Bischofs und Lehrers der Kirche, hrsg. v. Schmöger, C. Ss. R., 24 Bde., Regensburg 1901 ff.

Briefe des hl. Kirchenlehrers Alfons M. v. Liguori, 3 Bde., Regensburg 1893.

Von kritisch revidierten Teilausgaben sind bisher in deutscher Sprache erschienen:

Der Priester in der Einsamkeit (oder die Selva) vom hl. Bischof und Kirchenlehrer Alfons M. v. L. in neuer Bearbeitung von P. Seb. Aigner, C. Ss. R., 4. Aufl., Regensburg 1911.

Die Herrlichkeiten Mariä . . . von P. Jak. Litz, C. Ss. R., 2 Bde., Regensburg 1922.

Die wahre Braut Christi, 12. Aufl., neu herausgegeben und verbessert von P. Norbert Brühl, Regensburg 1923.

Vorbereitung zu einem seligen Tod. Aus dem Italienischen von P. A. Hülsmann, C. Ss. R., Regensburg 1923.

Anleitung zur Liebe Jesu Christi. Aus dem Italienischen von P. A. Hülsmann, C. Ss. R., Regensburg 1923.

Als vorzügliches Sammelwerk „aus den Werken des hl. Alfons zusammengestellt" gilt die Schule der christlichen Vollkommenheit von P. Leick, C. Ss. R., Regensburg 1886.

Theologia moralis, Editio nova (cura P. Leon. Gaudé), 4 voll., Romae 1905 sqq.

Opera dogmatica ex Italico in Latinum translata a P. Aloysio Walter, 2 voll., Romae 1903.

(Im übrigen ist es nicht möglich, hier alle Ausgaben, die englischen, italienischen, holländischen, spanischen, deutschen, französischen, polnischen usw. anzuführen: sie sind kaum zu zählen.)

Lippert P., S. J., Zur Psychologie des Jesuitenordens, 2. Aufl., Kempten 1923.

Longpré G. Ephrem, O. F. M., La Théologie mystique de S. Bonaventure, Extrait de l'Archivum Franciscanum Historicum, fasc. I u. II, Quaracchi 1921.

Louismet S., The mystical life, London 1918.

The mystical knowledge of God, London 1918.

Mysticism true and false, London 1920.

Mandonnet P., O. Pr., Les Frères Prêcheurs et le premier Siècle de leur Histoire, Sémur 1918.

Le Décret d'Innocent XI contre le Probabilisme, Paris 1903.

Preachers (Order of) in der Catholic Encyclopaedia, New-York 1911. sowie verschied. Artikel im Diction. de Théologie cathol. de Vacant.

St. Dominique, L'Idée, l'Homme, Gand 1921.

Manning H. E., Card., La Confiance en Dieu et la Mission de St. Alphonse, Paris 1868.

Manser J., O. P., Geisteskrise des XIV. Jahrhunderts, Freiburg, Schw. 1915.

Marin-Sola Fr., O. Pr., La evolución homogénea del dogma católico, Madrid 1923.
Marschal Hier., C. Ss. R., Das religiöse Fürwahrhalten, Freiburg, Schw., 1904.
Martinez F., L'Ascétisme chrétien pendant les trois premiers Siécles de l'Eglise, Paris 1913.
Massouillé Ant., O. P., Méditations sur les trois Voies, Paris 1888.
Mahieu L., François Suarez. Sa Philosophie et les Rapports qu'elle a avec sa Théologie, Paris 1921.
Maumigny R. de, S. J., Pratique del' Oraison mentale, 2 voll. 2e éd. Paris 1916.
Mayer Jul., Die christl. Ascese, Freiburg 1894.
Meffert Fr., Der hl. Alfons von Liguori, der Kirchenlehrer und Apologet des XVIII. Jahrhunderts (in den Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte, hrsg. von A. Ehrhard u. Kirsch), Mainz 1901.
Mehlhorn P., Die Blütezeit der deutschen Mystik, Leipzig 1907.
Meschler M., S. J., Die Aszese des hl. Ignatius, Freiburg 1914.
Die Gabe des hl. Pfingstfestes (sowie viele Artikel in den Stimmen von Maria Laach).
Meulemeester M. De, C. Ss. R., Influences ascétiques de St. Alphonse en Belgique, Esschen 1923.
Meynard A. M., O. P., Traité de la Vie intérieure, 2 voll., Paris 1889.
Mondino Steff., Studio storico-critico sul sistema morale di S. Alfonso M. de Liguori, Monza 1911.
Montmorand M. de, La Psychologie des Mystiques catholiques, Paris 1920.
Monumenta historica Societatis Jesu (alle Serien), Madriti 1894 ss.
Morin D. G., L'Idéal monastique et la Vie chrétienne des premiers Jours, 3e éd., Paris 1921.
Mouton A. J., C. Ss. R., Le Rédemptoriste imitant Jésus-Christ, 3 voll., Tournai 1906 ss.
Mutz Fr. Xav., Christliche Aszetik, Paderborn 1907.
Müller Alf., Alfons von Liguori und der Madonnen-Fetichismus, Halle 1902.
Naval Fr., Theologiae asceticae et mysticae cursus, Romae 1920.
Pacheu J., L'Expérience mystique et l'Activité subconsciente, Paris 1911.
Introduction à la Psychologie des Mystiques, Paris 1901.
Du Positivisme au Mysticisme, Paris 1906.
Palladino M., S. Alfonso Poeta (Studio critic.), 3a rist. Roma & Caserta 1917.
Perraud H., Card., L'Oratoire en France au 17e et 19e siècle, Paris 1866.
Pfeiffer Fr., Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, 2 Bde., Leipzig 1857.
Philippus a SS. Trinitate, Summa theologiae mysticae, Friburgi Brisg. 1874.
Pichler Alois, C. Ss. R., Gottesminne dem hl. Alfons nachgedichtet. 4. Aufl. Münster 1912.
Der hl. Alfons von Liguori. Ein Charakterbild, Regensburg 1922.

Polifka P., C. Ss. R., Die sieben Gaben des Heiligen Geistes und der hl. Alfonsus Maria von Liguori, Trier 1910.

Portalié E., St. Augustin, im Dict. de Théol. cathol. de Vacant (sehr gediegene Studie).

Poulain Aug., Des Grâces d'Oraison, 2e éd., Paris 1914.
Die Fülle der Gnaden (in der Aszetischen Bibliothek), Freiburg 1909.

Pourrat P., La Spiritualité chrétienne, 2 voll., Paris 1918. 1921.

del Prado N., O. P., De veritate fundamentali philosophiae christianae, Friburgi Helv. 1911.
De gratia et libero arbitrio, 3 voll., ibid. 1906.
Divus Thomas et Bulla „Ineffabile Dei", ibid. 1919.

Preger N., Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, 3 Bde., Leipzig 1874—1893.

Raus J. B., C. Ss. R., De sacrae obedientiae virtute et voto secundum doctrinam D. Thomae et S. Alphonsi, Lugduni 1923.

Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche von A. Hauck, 18 Bde., Leipzig 1896 ff.

Récéjac E., Essai sur les Fondements de la Connaissance mystique, Paris 1897.

Renz Oskar, Die Syntheresis nach dem hl. Thomas v. Aquin, Münster 1911.

Reuss Fr. X., C. Ss. R., Carmina Italica S. Alfonsi Mariae de Ligorio cum metrica versione Latina, Romae 1897.

Revue d'Ascétique et de Mystique, Paris-Toulouse 1919 ss.

Revue Bénédictine (bes. die Artikel von Dom U. Berlière), Maredsous 1898 ss.

Ribet J., Ascétique chrétienne, Paris 1905.
Mystique chrétienne, Paris 1898 ss.

Ries Jos., Das geistliche Leben nach der Lehre des hl. Bernhard, Freiburg 1906.

Romano Candido, Delle opere di S. Alfonso Maria de Liguori, Saggio storico, Roma 1896.

Rösler Aug., C. Ss. R., Fürs Priesterherz, Münster 1910 (ferner viele ausgezeichnete Artikel in der Linzer Quartalschrift 1900 ff.).

van Rossum Guil., Card., Dissertatio de Praedestinatione D. N. Jesu Christi auctore S. Alphonso de Ligorio, Romae 1896.
Commentarius de iudicio sacramentali Joan. Pighi, ed. 2a, Romae 1897.
S. Alphonsus et immaculata Conceptio B. V. M., Romae 1906.
De essentia Sacramenti Ordinis. Disquisitio historico-theologica, Friburgi 1914.

Rousselot P., S. J., L'Intellectualisme de St. Thomas, Paris 1908.
Pour l'Histoire du Problème de l'Amour au Moyen-âge, Münster 1908.

Salvayre J., S. Bernard Maître de Vie spirituelle, Avignon 1909.

Saudreau Aug., La Vie d'Union à Dieu et les Moyens d'y arriver, Paris-Angers 1909.
L'Etat mystique, 2 voll., Paris-Angers 1921.
Les Faits extraordinaires de la Vie spirituelle, Paris-Angers 1908.
Les Degrés de la Vie spirituelle, 4e éd., 2 voll., Paris-Angers 1912.
Scraramelli J. B., S. J., Direttorio ascetico, Napoli 1752.
Geistlicher Führer auf dem christl. Tugendwege, Regensburg 1905.
Il direttorio mistico, Venet. 1754.
Anleitung zur mystischen Theologie, 2 Bde., Regensburg 1875.
Scholz W., Deutsche Mystiker, Berlin 1916.
Schöngen O., Das mystische Erlebnis in Plotins' Weltanschauung, Leipzig 1923.
Schram Dom., O. S. B., Institutiones theologiae mysticae, 2 voll., Paris 1868.
Scoraille Raoul de, François Suarez, 2 voll., Paris 1919.
Scupoli L., Il combattimento spirituale, 256. Aufl., Roma 1837;
Der Geistl. Streit, Augsburg 1847.
Semprini Giovanni, La morale mistica dell' Imitazione di Cristo e suoi rapporti col misticismo, Perugia-Lugano 1920.
de Sérent Antoine, La Méthode d'Oraison du Moyen-âge, Lille 1912.
Sommervogel (de Backer), Bibliothèque de la Comp. de Jésus, 10 voll., Bruxelles et Paris 1890—1909.
Stimmen aus Maria-Laach, Freiburg i. Br. 1871 ff. (viele ausgezeichnete Artikel).
Strowski Fort., St. François de Sales, Paris 1908.
Pascal et son Temps, 3 voll. (La Pensée chrétienne), Paris 1913.
a St. Victore, Hugo, Expositio in hierarchiam coelestem.
De laude caritatis. Ed. Migne P. L. CLXXV.
a St. Victore, Richardus, De gratia contemplationis seu Benjamin major, ed. Migne P. L. CXVI.
Talamo Mgr. Salvatore, Le origini del cristianismo e il pensiero stoico, Roma 1892.
Tannoja A. M., C. Ss. R., Vita ed Istituto di S. Alfonso M. de Liguori 4a ed. Torino 1877 (auch in der Gesamtausgabe der Werke Alfonsens 1887).
Tenbach Ben., O. Cap., Das innerliche Gebet, Mainz 1876.
Ter-Haar Fr., C. Ss. R., Das Dekret des Papstes Innozenz XI. über den Probabilismus, Paderborn 1904.
Der hl. Alfons von Liguori und seine Mission in der Kirche, im Katholik, Bd. 14 (1896), S. 289—307.
De systemate morali antiquorum probabilistarum, Paderbornae 1894.
Thamiry E., La Méthode d'Influence de St. François de Sales, Paris 1922.
Thérèse, Ste. de Jésus, Oeuvres complètes, traduction nouvelle par les Carmélites de Paris, Paris 1907 ss.

Theyskens E., St. Alphonse et la Médiation universelle de Marie, Bruxelles 1922.
Tholuc A., Blütensammlung aus den morgenländischen Mystikern, Halle 1825.
Thomas St. Aquinas, Opera omnia, ed. Vives 34 voll., 1872 sqq.
Thomas a Jesu Ven., O. C. D., De contemplatione acquisita et via brevis et plana orationis mentalis. Ed. a P. Eugenio a S. Joseph, O. C. D., Milano 1922.
Tillmann Gerh., C. Ss. R., Das Gebet nach der Lehre der Heiligen, Freiburg 1874—1877.
Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 11. Aufl., 4 Bde., Berlin 1914 ff.
Underhill Evelyn (Mrs. Stuart More), Mysticism, a Study in the Nature and Development of Man's spiritual Consciousness, 8 Ed., London 1919.
The Essentials of Mysticism and others Essays, London 1920.
Vallgornera Thom. de, O. P., Mystica theologia, 2 voll., Augustae Taurinorum 1890.
Vie spirituelle, La, Ascétique et Mystique, Paris 1919—1921, St. Maximin (Var) 1922 ss.
Villecourt Clem., Card., St. Alphonse et son Institut, 4 voll., Paris 1866 ss.
Vindiciae Alphonsianae seu S. Alphonsi de Ligorio Doctrina moralis vindicata, Romae 1873.
Vincent Francis, St. François de Sales, Directeur d'Ames, Paris 1923.
Vincent de Paul St., Oeuvres complètes. Ed. P. Coste. Correspondance, Entretiens et Documents, Paris 1920 ss.
Weiss A. M., O. Pr., Apologie des Christentums, 5 Bde., 4. Aufl., Freiburg 1905 ff.
Watrigant H., S. J., Genèse des Exercices de S. Ignace de Loyola, Amiens 1897.
Quelques Promoteurs de la Méditation méthodique au 15e Siècle, Enghien 1919.
Le Méditation fondamentale avant S. Ignace, Enghien 1907.
La Méditation méthodique et l'Ecole des Frères de la Vie Commune, in der Revue d'Ascétique et de Mystique, Paris-Toulouse, Avril 1922.
Collection de la Bibliothèque des Exercices de S. Ignace, Enghien-Paris 1906 ss.
Zahn J., Einführung in die christl. Mystik, 3.—5. Aufl., Paderborn 1922.
Zöckler Otto, Askese und Mönchtum, Frankfurt 1897.
Die Tugendlehre des Christentums geschichtlich dargestellt, Gütersloh 1904.

Einleitung.

Bevor wir an unsern Gegenstand, die *Aszetik des heiligen Alfons*, herantreten, wird es vor allem nötig sein, die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, klar zu bestimmen. Zu diesem Zwecke müssen wir einige einleitende Bemerkungen vorausschicken. Wir fassen sie in folgende Fragen zusammen:

1. Warum reden wir von der *Aszetik* des Heiligen?
2. Was ist die *Aszetik?*
3. Gibt es verschiedene *Richtungen* auf diesem Gebiet?
4. Trägt die Aszetik Alfonsens ein derartig bestimmtes Gepräge, daß man von einem *System der Aszetik* des Heiligen reden kann?

1. Warum reden wir von der *Aszetik* des hl. Alfons?

In den kirchlichen Wissenschaften gibt es vor allem zwei Wörter, mit denen man die Lehre der Vollkommenheit oder des geistlichen Lebens zu bezeichnen pflegt: *Aszetik* und *Mystik*. Beide Begriffe bieten Anlaß zu zahlreichen Verwechslungen. Unter *Aszetik* versteht man gewöhnlich jene Wissensdisziplin, die in dem Streben nach christlicher Vollkommenheit mehr das menschliche Element betont, das Ringen des von der Gnade unterstützten freipersönlichen Willens. Die *Mystik*[1] hingegen geht auf das

[1] Nur im allgemeinen möchten wir hier darauf aufmerksam machen, zu wie vielen Verwirrungen das Wort Mystik Anlaß gibt, weil es eine andere Bedeutung hat, je nachdem wir es im Munde der Väter, der Theologen, der Irrlehrer, der Philosophen oder der Dichter finden.

Seiner Wurzel nach mit *μύω* (ich schließe die Augen) oder *μυέω* (ich weihe in Geheimlehren ein) zusammenhangend, bezeichnet es etwas Verborgenes, Geheimnisvolles. Dieses Geheimnisvolle liegt wohl bei allen in dem Streben nach der innigsten, unmittelbarsten Vereinigung mit der Gottheit, sei es daß man die menschliche Tätig-

andere Element aus, nämlich die Tätigkeit, die Wirksamkeit Gottes in der begnadigten Seele, das Sichherablassen, das geheimnisvolle Sichvereinigen des Allerhöchsten mit der menschlichen Seele. Die

---

keit ins Auge faßt oder das verborgene, zuvorkommende Wirken der Gottheit in der Seele.

In der theologischen Literatur wird das Wort Mystik heutzutage besonders in einem doppelten Sinn gebraucht: 1. *als Leben* (mystica vita), 2. *als Wissenschaft* (mystica doctrina).

Jeder dieser Begriffe wird wiederum in verschiedenem Sinne verstanden.

Mystik als Leben kann in sensu latissimo, lato und stricto genommen werden.

a) Im weitesten Sinn bezeichnet man damit den mystischen Begriff, den P. Weiß (Apol. V, S. 99) formuliert. Danach ist Mystik nichts anderes als „die Übernatur, das Christentum in seiner vollen Konsequenz", in der Auswirkung der durch die Taufe in uns niedergelegten und durch die Sakramente entwickelten übernatürlichen Kräfte, wobei der Heilige Geist in der Seele besonders durch seine Gaben wirkt.

In diesem Sinne ist jeder Christ ein Mystiker, denn die Gaben des Heiligen Geistes sind nach St. Thomas zum Heile notwendig. Cf. Sum. theol. I—II. q. 68, a. 2; auch De corpore Christi mystico III. q. 8, a. 3.

b) Im weiteren Sinn bezeichnet Mystik jene Lebensart, jenen Stand, in dem die Hauptbeschäftigung das beschauliche Leben ist. „C'est", sagt P. Mandonnet, „l'état fréquent ou habituel de contemplation et de quiétude pour obtenir l'union immédiate de l'âme avec Dieu" (Les Frères Prêcheurs au 1er siècle de leur existence, p. 43).

c) Im engen Sinn bezeichnet Mystik jenen besonderen Akt in der Beschauung, wodurch unsere Fähigkeiten durch göttliches Eingreifen zu einem höheren Leben erhoben werden. Das Licht des Verstandes (intellectus agens) wird durch ein höheres Licht, wie es z. B. das sog. lumen propheticum ist, aktuiert (cf. Sum. theol. II—II. q. 171, Prologus), der Wille von einer höheren Liebe ergriffen.

Essentiam habet in intellectu et suam radicem et causam in voluntate scil. charitatem (ib. II—II. q. 45, a. 2).

Elicitivprinzip sind wiederum die Gaben des Heiligen Geistes, besonders das donum scientiae, intellectus und vor allem das donum sapientiae.

Mystik als Wissenschaft bezeichnet ebenfalls verschiedene Dinge:

1. Im uneigentlichen Sinn ist Mystik die Lehre von den Begleitumständen, den außerordentlichen Phänomenen des geistlichen Lebens, wie Ekstasen, Visionen, Stigmata.

2. Im eigentlichen und zwar

a) im *weitesten Sinn* ist sie die Lehre von dem Gesamtumfang aller Übungen, die das geistliche Leben ausmachen, also von dem Rei-

Mystik kann, insoweit sie hier vorläufig in Betracht kommt, bestimmt werden als jener Teil der christlichen Vollkommenheitslehre, der sich mit der vorherrschend passiven Vereinigung des Menschen

nigungs-, Erleuchtungs- und Vereinigungsweg. Die Mystik wäre somit Krone und Vollendung der Moral, Aszetik hingegen jener Teil der Mystik, der sich bloß mit den Übungen der Anfänger und Fortschreitenden befaßt. So wurde das Wort besonders im Mittelalter gebraucht (vgl. P. Weiß, V, S. 200).

b) Im *weiteren* Sinn ist sie die Lehre von der vita unitiva und speziell in derselben die Lehre von der Beschauung (contemplatio) im allgemeinen, ob nun contemplatio infusa oder acquisita (so bes. bei Saudreau);

c) im *engen* Sinn endlich die Lehre von jenen Akten und übernatürlichen Zuständen bei der Contemplatio, „welche unsere Anstrengungen und Kräfte niemals, auch nicht im geringsten Grad durch sich selbst hervorbringen können", mit anderen Worten die Lehre von dem mystischen Akt und Zustand streng genommen (so bes. Poulain, Grâces d'Oraison).

Neben diesem doppelten generellen Begriff der Mystik — als *Leben* und *Wissenschaft* — spielt in die Geistesliteratur, besonders bei Anführung von Autoritäten aus der Vorzeit, ein anderer Begriff mit herein, der Anlaß zu vielen Verwirrungen gibt. Es ist dies der Begriff der Mystik als *„wissenschaftlicher Methode"*, betrachtet im Verhältnis zur Scholastik.

Man kann den Begriff in folgender Weise bestimmen.

Die Mystik als *Methode* betrachtet ist jene Tendenz der theologischen Wissenschaft, in den rationellen und experimentellen Besitz der Glaubens- und Seligkeitsgüter zu gelangen, nicht bloß wie die Scholastik auf dem Weg des (diskursiven) Vernunftverfahrens, sondern mit größtmöglichem Anschluß an die Überlieferung, vor allem mit Verwertung der intuitiven Seelenkräfte, die Gott in die menschliche Natur hineingelegt hat. —

Die Aufnahme von neuplatonischen Ideen, der Anschluß an die Autorität St. Augustins, die Lehre von der Priorität des Willens vor dem Verstand, des Guten vor dem Wahren sind mehr oder weniger richtige Ausgangspunkte dieser Methode.

Es gibt ein vollständig richtiges Verfahren, das theozentrisch vorgeht und richtig unterscheidet, wie es St. Thomas getan, von dem Rousselot mit Recht schreibt: „Thomas fut autant mystique qu'intellectualiste. L'intellectualisme fut pour lui vie intense et le mysticisme intellectualisme intégral" (Intellectualisme de St. Thom. p. 235), und ein getrübtes Verfahren, wie bei Pseudo-Dionysius, Scotus Eriugena, Duns Scotus, Anselm, den Viktorinern, bei denen irrige Ideen miteinfließen.

mit Gott beschäftigt, wie sie sich vorzüglich in der Beschauung und vermittelst der Gaben des Heiligen Geistes vollzieht.

Schon der hl. Paulus hat die aszetische und mystische Seite im Vollkommenheitsstreben durch die Worte angedeutet: „Nicht als hätte ich's (das Ziel) schon erlangt oder als wäre ich schon vollkommen; aber ich strebe danach, um es auf irgend eine Weise zu ergreifen, weswegen ich auch von Christo Jesu ergriffen bin — sequor autem, si quomodo comprehendam in quo et comprehensus sum a Christo Jesu." [2]

Ein flüchtiger Blick in die Schriften Alfonsens, die sich mit dem geistlichen Leben befassen, überzeugt uns, daß sowohl die Aszetik als auch die Mystik von ihm berücksichtigt wird. Saudreau selbst sagt, [3] daß sich bei ihm wertvolle mystische Elemente finden. Jedoch behandelt der Heilige die Mystik nur flüchtig und vorübergehend. Seine Haupttätigkeit entwickelt sich auf dem Gebiete der Aszetik. Er redet besonders von dem, „was die Seele tun muß, damit Gott in ihr herrsche", mehr als von dem, „was Gott als König in der Seele wirkt". Dieses für Alfons charakteristische Verhältnis der beiden Teile der Vollkommenheitslehre soll von vornherein gebührend betont werden. Nach dem alten Spruch: Denominatio fit a potiori bezeichnen wir deshalb die Lehre unseres Heiligen von dem geistlichen Leben als *„Aszetik"*.

2. Wenn wir daher an die fernere Frage herantreten,

was denn die Aszetik sei,

so möchten wir hier nicht so sehr dasjenige über diesen Gegenstand wiederholen, was wir bei jedem theologisch gebildeten Leser als bekannt voraussetzen dürfen und was in jedem besseren Handbuch zu finden ist. [4] Wir möchten vielmehr die kennzeichnenden Unter-

---

[2] Phil. 3, 12.

[3] Vie d'Union, p. 594.

[4] Man vergleiche im Kirchenlexikon die Abhandlung von Pruner „Aszese". Die Artikel im Dictionnaire de Théol. cath. „Ascétisme" und „Ascétique" von Dublanchy sind sehr gut; so auch der Artikel „Ascétisme" von Hamon im Diction. apolog.

schiede betonen, die die beiden Gebiete der Aszetik und Mystik von einander trennen, um so schon die grundsätzliche Lösung jener Fragen anzubahnen, die wir später in ihren Konsequenzen würdigen müssen.

Aszetik und Aszese[5] haben im Laufe der Geschichte die verschiedensten Bedeutungen gehabt, je nachdem sie im Sinne der Inder, der Stoiker, der Platoniker, der Neuplatoniker, der Christen oder des modernen Menschen gebraucht sind. Immer und überall bezeichnen sie die Übung, das Streben, den Kampf um Erlangung des erkannten Besten.

Der Athlet treibt Aszese zur Erlangung der Körperkraft; der Buddhist bemüht sich um sein Ziel „das Nirwana"; der Inder um das „Brahma" (Athman); der Stoiker gibt sich der Aszese hin zur Erlangung der „Weisheit" und übt sich zu diesem Zweck in dem „abstine et sustine". Der Platoniker verfolgt das „Ideal"; der Neuplatoniker vertieft sich in die Beschauung des „Νοῦς"; der Christ strebt nach „Heiligkeit", während der moderne Mensch sich „humanitäre" Zwecke zum Ziele steckt. —

In der theologischen Sprache müssen wir bei der Aszese einen doppelten Sinn auseinander halten, einen negativen und einen positiven.

Negativ gefaßt hebt das Wort Aszese eine besondere Seite des inneren Lebens hervor: die Seite des Kampfes mit dem Bösen, der Enthaltsamkeit, der Kasteiung, der Abtötung. Aszese wäre somit die Ausübung der christlichen Selbstentsagung, wie sie dem geboten oder empfohlen wird, der zur Vollkommenheit gelangen will.[6]

---

[5] Das Wort *ἄσκησις, ἀσκεῖν*, bedeutet die Übung, zumal des Athleten. In der philosophischen Sprache bezeichnet es dann das Studium (Philo, De contempl. § 3) oder die sittliche Übung oder Zucht. In diesem letzteren Sinn ist das Wort durch die Kirchenväter in den christlichen Sprachgebrauch eingeführt worden (Realencyklop. f. prot. Theol. Art. Askese) und hat verschiedene Anwendungen gefunden, die P. Weiß (Apol. V, S. 406) hervorhebt.

[6] Diesen Begriff finden wir bes. in der protestantischen Literatur, so bei Seeberg, Realencykl. für prot. Theol. Artik. „Askese"; Zöckler, Askese und Mönchtum u. a. — Nach dem Dict. de Théol. cath. ist dies der Sinn, der dem Wort „ascétisme" zugrunde liegt.

Positiv gefaßt ist sie eher Selbstschulung sowie überhaupt Anwendung aller natürlichen und übernatürlichen Mittel, um zur Vollkommenheit zu gelangen.

Mit Recht sagt daher P. Weiß[7]: „Aszese ist nicht bloß äußerliche Tätigkeit, sie ist die treueste Erfüllung der apostolischen Vorschrift: ‚Übe dich zur Frömmigkeit'; sie ist die Lehre vom geistlichen Leben überhaupt."

Sollen wir daher das Gesagte in einem Gesamtbegriff zusammenfassen, so würden wir die Aszetik definieren als jenen Teil der theologischen Wissenschaft, der sich mit der Vereinigung der Seele mit Gott beschäftigt, insoweit sich diese Vereinigung durch die von der Gnade getragene, vorherrschend freipersönliche Betätigung des Menschen vollzieht, im Kampf gegen die Sünde, in der Übung der Tugend und in der Anwendung aller Gnadenmittel.

Zwei Merkmale sind es, die die Gebiete der Aszetik und der Mystik von einander unterscheiden. Sie liegen sowohl in dem verschiedenen Verhalten des Menschen als auch in dem verschiedenen Eingreifen Gottes. Bei der Aszese ist erstens der Mensch vorherrschend aktiv, bei der Mystik verhält er sich vorherrschend passiv. Bei dem aszetischen Streben kommt zweitens die gewöhnliche Gnade Gottes in Betracht, während das mystische Leben sich unter dem Beistand einer außergewöhnlichen Gnade Gottes vollzieht.

Die menschliche Natur ist bei den aszetischen wie bei den mystischen Vorgängen zugleich aktiv und passiv; bei der Aszese kommt aber vor allem die Aktivität in Betracht; bei der Mystik die Passivität. Keiner der beiden Zustände schließt die Selbsttätigkeit aus. Während in dem ersten Fall die Initiative vom Menschen ausgeht — mens humana se habet ut movens —, kommt sie in dem zweiten von einem äußern Prinzip — mens se habet magis ut mota.[8]

---

[7] Apol. V, S. 411.

[8] Sum. theol. II—II. q. 52, a. 2.

Das Mittel, um auf dem aszetischen Gebiet zur Erkenntnis zu gelangen, wird also dasselbe sein wie bei den übrigen Wissenszweigen: die sogen. aristotelische „abstractio a sensibus". Die Erkenntnis wird gewonnen auf dem Weg der äußeren Erfahrung, der Selbsterlebnisse und der Mitteilung.[9] Die mystischen Erfahrungen hingegen werden uns vielmehr auf dem von St. Johannes so schön beschriebenen Weg der Erleuchtung zuteil: Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.[10]

Diese Erleuchtung ist bei dem Menschen mit der sogenannten Passivität verbunden. Diese Passivität ist nicht das Formalprinzip der Mystik; sie ist bloß eines ihrer Merkmale. Sie besteht auch weder in einer vollständigen Untätigkeit (Quietismus) noch in einer freiwilligen Unterbrechung unserer Tätigkeit. Sie ist vielmehr die Rezeptivität unseres ganzen Wesens und setzt oft eine gesteigerte Wirksamkeit voraus.[11] Vor allem betrifft sie den Verstand . . . patitur ex illustratione divini luminis sicut intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis.[12] Sie erstreckt sich jedoch auch auf die anderen Fähigkeiten, sogar auf unsere Sinne und den Körper,[13] je nach der Stärke der mystischen Gnade, die den Menschen in Mitleidenschaft zieht.[14]

---

[9] Ib. II—II. q. 172, a. 1, obwohl es sich hier selbstverständlich bloß um das vorherrschende Mittel handelt.

[10] Ioh. 1, 9.

[11] Sic agitur a Spiritu sancto, quod etiam agit. Sum. theol. I—II. q. 68, a. 3, ad 2.

[12] Ib. II—II. q. 171, a. 2, ad 1.

[13] Ib. II—II. q. 175, a. 4.

[14] Bezüglich der Begründung der Mystik in der menschlichen Natur muß man sich eben vergegenwärtigen, daß der Mensch gerade wegen seiner grenzenlosen Rezeptivität unter allen bestehenden Wesen am meisten bildungsfähig ist — est maxime in potentia. Er ist es in natürlicher sowie auch in übernatürlicher Hinsicht. Er ist es, ob man ihn als Geschöpf d. h. in seinen Beziehungen zum Schöpfer, als Individuum d. h. in sich selbst, oder als soziales Wesen d. h. den anderen Mitmenschen gegenüber betrachtet. Jenes unendliche Bedürfnis, das damit gegeben ist, erhält seinen Ausdruck, hat seine Sprache. So wird die ganze Welt von einem gewaltigen mystischen Zug durchweht. Es drängt uns zurück zu unserem Schöpfer. Der Verstand neigt zuweilen hin zur Wahrheit, bevor er dieselbe eingesehen hat. Das Herz hat seine Gesetze, die der Verstand

Das andere Merkmal, das die aszetischen Vorzüge von den mystischen unterscheidet, ist von seiten Gottes die Gnade. Bei der Aszetik kommt die gewöhnliche Gnade Gottes in Betracht, während in der Mystik die außergewöhnliche Gnade eine Rolle spielt.

Worin besteht jedoch dieses Außergewöhnliche?

Die meisten unter den Gottesgelehrten sind hier einig, indem sie zugeben, daß es in der Art und Weise liegt, wie der Mensch in Bewegung gesetzt wird. Bei dem gewöhnlichen christlichen Tugendleben ist die durch den Glauben erleuchtete Vernunft Ursache, Maß und Vollzieherin der Tugenden; in der Mystik hingegen ist es ein äußeres, vollkommeneres Prinzip, das den Menschen zur Erreichung eines höheren Zieles in Bewegung setzt, ist es Gott vermittels der Gaben des Heiligen Geistes. Somit würde das Außergewöhnliche in diesem „moveri ultra humanum modum" bestehen.

— Damit ist jedoch nicht jegliche Schwierigkeit vollständig gelöst, und ein gewisses Dunkel wird immer an diesem Gegenstand haften bleiben.

Wäre die Mystik eine so gemeinverständliche Sache, der wir auf Schritt und Tritt begegnen, wie es heutzutage eine gewisse Richtung darzutun sucht, so würde man besser sagen können, worum es sich dabei handelt, und könnte man nicht mit St. Augustin klagen: res difficilis perceptu, difficilior dictu. [15]

---

nicht kennt. Auf dem Gebiet des Wahren, Schönen, Tugendhaften, ja auf dem höchsten Gebiet, das es geben kann, auf dem der Mystik, sind es nicht rein intellektuelle, sondern auch voluntaristische, affektive und intuitive Kräfte, die den Menschen zur Tat antreiben. Es bestätigt sich dies hienieden besonders auf dem übernatürlichen Gebiet für den Menschen, da die Liebe über dem Glauben und dem Wissen steht. Cf. Sum. theol. II—II. q. 23, a. 6, ad 1.

Man ersieht hieraus die teilweise tiefe Berechtigung der sogenannten neuplatonischen Intuitionslehre, die die Scholastik mit gewissen Änderungen für das übernatürliche Gebiet anerkannt und übernommen hat.

In der Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes finden diese Erörterungen ihren herrlichen Abschluß: „Omnes vires animae disponuntur per dona in comparatione ad Spiritum sanctum moventem. Spiritus autem sanctus habitat in nobis per charitatem" (ib. I—II. 68, a. 5).

[15] De Gen. ad litt. XII, 30.

Das Volk im allgemeinen betrachtet die Mystik als etwas Höheres, als etwas dem gewöhnlichen Menschen Verborgenes, als etwas Außergewöhnliches, das sogar über der gewöhnlichen Übernatur steht.

So kommt es, daß man sich fragt, ob die Mystik nicht auch dem Wesen, der Substanz nach etwas Außergewöhnliches sei, und hier setzt wiederum scharf die Kontroverse ein.

Die einen wollen die Frage lösen, indem sie dieselbe so formulieren: Ist die Mystik eine gratia gratum faciens oder eine gratia gratis data?

Sie treffen jedoch mit dieser Formel nicht genau den Kern der Schwierigkeit, da niemand dieses letztere behaupten will. Die gratiae gratis datae setzen bei dem Subjekt nicht notwendigerweise die heiligmachende Gnade voraus, während doch die Mystik, als „sapientia experimentalis", die Liebe und die Gaben des Heiligen Geistes zur Grundbedingung hat.

Andere stellen die Frage so: Es ist Tatsache, daß, wenn man den mystischen Akt betrachtet, ein großer Unterschied besteht zwischen der gewöhnlichen meditatio und der contemplatio infusa oder der mystischen Beschauung. Es wird ebenfalls zugegeben, daß der Mensch durch seine Verstandes- oder Gedächtnistätigkeit einen solchen Zustand durch sich selbst in sich nicht hervorrufen kann. Ist aber diese Verschiedenheit bloß eine graduelle, so daß die mystische Beschauung bloß ein höherer Grad der meditatio wäre, oder besteht ein Wesensunterschied, so daß beide Zustände „durch ihre Natur und Art" von einander differieren? Ein neues Wesen setzt neue Prinzipien voraus, und welches wären diese Prinzipien?

Andere endlich lassen die Wesensursache außer acht und verlegen den Schwerpunkt des Problems mehr in die Wirkursache und in die Zweckursache. Sie stellen die Frage so: Es ist gewiß, daß zum allerwenigsten zwischen beiden Gebieten ein gradueller Unterschied vorhanden ist. Wie steht es aber praktisch mit der Häufigkeit der mystischen Gnade? Was sagen uns dazu die Feststellungen der Theologie und die Ergebnisse der Erfahrung? Ist die Mystik eine Gnade, die nach der gewöhnlichen Ordnung der Vorsehung notwendigerweise, immer oder doch meistens gegeben wird, oder ist sie vielmehr

eine selten gewährte Gnade, die nicht notwendig, jedoch sehr förderlich ist, um zur Vollkommenheit zu gelangen? Entspricht es den Absichten Gottes, daß man aus der einen Stufe der Vollkommenheit, in der man sich befindet, in eine höhere übergehe, die man zwar nicht durch seine Anstrengungen, aber durch Gottes außergewöhnliche Huld und Gnade erreichen kann? Oder ist dies ein Unterfangen, das weiter nicht nützt? [16] — Man sieht von selbst, welches die Konsequenzen dieser doppelten Auffassung sind. Sie sind für das geistliche Leben von weittragender Bedeutung.

In dem einen Falle sind wir, gemäß den Worten eines Schriftstellers, der auf diesem Gebiet in der einen Schule die Führerrolle übernommen hat — des Kanonikus Saudreau von Angers — alle berufen zur mystischen Vereinigung. Sie ist der Endzweck, das normale Ziel unseres Lebens. [17] Die mystische Gnade ist in einem gewissen Sinn eine allgemeine Gnade. [18] Mystisches Leben, Beschauung, Einigungsweg, Vollkommenheit sind ein und dasselbe. [19]

[16] Unserer Ansicht nach muß man die Frage, um zu einem Resultat zu gelangen, von allen Seiten betrachten, per omnes causas, wenn auch die causa efficiens und finalis ein besonderes Licht darauf werfen.

[17] A. Saudreau, Vie d'Union, cf. Table analytique: Etat contemplatif, terme normal de la vie spirituelle, p. 645.

[18] L. de Besse, Science de la Prière, ch. XIII.

[19] M. Grabmann schildert in seinem anregenden Schriftchen „Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik" die mystische Bewegung der Gegenwart besonders in Deutschland. Zahn, Krebs, Mager, Bihlmeyer, Wilms, Oehl, Ries, Danz u. a. haben sich hier große Verdienste erworben, ohne den größten unter ihnen, P. H. Denifle O. Pr., zu vergessen. — Das Werkchen von Delacroix „Ascétique et Mystique" gibt uns einen Überblick über die Entwicklung dieser Fragen in Frankreich, wo Saudreau zugleich mit L. de Besse, Lehodey, Vital, Lamballe und der jüngst ins Leben getretenen Zeitschrift La Vie spirituelle Vertreter des sogenannten weiteren mystischen Begriffes sind — während Poulain mit Lejeune, de Maumigny, Farges, Caudron und den Verfassern der Zeitschrift Revue d'Ascétique et de Mystique eher Vertreter des engeren Begriffes sind. Die deutsche Methode läßt sich mehr als eine historisch-kritische bezeichnen, während die französische eher eine dogmatisch-praktische ist. Seit der Anregung Papst Benedikts XV. (1916) herrscht in diesen Studien die regste Betätigung. Auf eine bestimmte Umschreibung der Gruppen müssen wir aus dem Grunde verzichten, weil auf diesem Gebiet beständig neue Ergebnisse zu Tage gefördert werden, die zu den schönsten Hoffnungen berechtigen. Zum Besten gehört ohne

Folglich muß die Seele sich einrichten, um zu diesem Ziele zu gelangen. Die mystische Gnade ist moralisch notwendig zur Heiligkeit, sie soll, sie muß erstrebt und erreicht werden.

Sind im Gegenteil die mystischen Zustände und Erscheinungen Gnaden, die nur selten gewährt sind — die Gott geben, aber auch vorenthalten kann —, so wird sich die Seele begnügen, die Vollkommenheit zu erstreben, die sie mit Hilfe des gewöhnlichen Beistandes Gottes erreichen kann. Sie achtet die Mystik, drängt sich aber in dieselbe nicht hinein, bevor sie nicht unzweideutige Beweise hat, daß Gott sie zu diesem Zustande berufen hat.

Auch für die Wissensbetriebe, für die Abgrenzung von Aszetik und Mystik ist diese Frage von Belang. In dem einen Fall ist Aszetik bloß Teilwissenschaft, die sich mit der vita purgativa und illuminativa beschäftigt, den Einigungsweg aber der Mystik überläßt; in dem andern ist sie ein vollständig abgeschlossener Wissenszweig, der seine Prinzipien, sein Ziel, seinen eigenen Gegenstand hat.

Wir halten einstweilen an dieser zweiten Abgrenzung beider Gebiete fest und werden später die Frage erörtern, wie der heilige Alfons über diese wichtige Frage gedacht hat.

3. Da wäre bereits eine andere Frage berührt: Ob es in der Wissenschaft des geistlichen Lebens

„verschiedene Richtungen"

gibt?

Wir verstehen hier unter Richtung einen Gesamtbestand, eine Summe von Gedanken über die Vollkommenheit, die ein mehr oder weniger einheitliches Gepräge tragen.

Gibt es viele derartig einheitliche Gedankenbestände und warum? Welches ist ihre geschichtliche Entwicklung innerhalb der Kirche? Welches ihr Niederschlag in Schriftwerken? — Die obige Frage löst sich also in drei auf: eine grundsätzliche,

---

Zweifel die soeben erschienene Schrift von Grabmann „Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters", Augsburg, Juli 1923, ein Probestück der vielversprechenden „Geschichte der Mystik", die wir von diesem gelehrten Fachmann erwarten.

eine geschichtliche und eine kritisch-literarische Frage.

a) Von der christlichen Vollkommenheit gilt vom **prinzipiellen** Standpunkt aus im besonderen, was von dem Wahren, dem Guten im allgemeinen gilt. Beide, das Wahre wie das Gute, haben einheitlichen Charakter. Je nach den Umständen jedoch, von denen sie „bekleidet" werden,[20] erleiden sie eine Veränderung und stellen sich uns in verschiedenem Lichte dar. Hierin läge also auch für die Vollkommenheit die Ursache der verschiedenen Systeme. Die Mannigfaltigkeit der Umstände allein gibt uns den tiefsten und richtigsten Grund an, warum die Apologeten das christliche Lebensideal so geschildert, warum die Kirchenväter es so auseinandergesetzt, warum die Ordensstifter es so aufgefaßt und beschrieben haben. Quoad substantiam, kann man daher auch für die Vollkommenheitslehre mit dem hl. Thomas sagen, non est factum augmentum, sed quantum ad explicationem, crevit numerus articulorum.[21]

Unter den Umständen, wie sie uns die Alten schon schildern, sind besonders jene der „Zeitlage", in der man sich befindet, immer von größter Bedeutung gewesen. Zu Lebzeiten des Heilandes stand die gläubige Welt wie gebannt unter dem Eindruck seines Gotteswortes: „Amen, amen dico vobis . . . nisi credideritis . . .!" Seine Persönlichkeit, seine Gnadenfülle, die Wirksamkeit der Apostel und seiner Jünger brachten es fertig, daß man die Vollkommenheit übte, ohne daran zu denken, sie mit Worten menschlicher Weisheit zu begründen und zu rechtfertigen. Im Laufe der Zeiten schwand die Lebendigkeit dieser Erinnerungen, da andere Persönlichkeiten, andere Probleme, andere Möglichkeiten erstanden. So erwachte nach und nach das Bedürfnis nach rationeller Durchdringung, nach Begründung, nach Verteidigung, und dieses Bedürfnis rief, zugleich mit der theologischen Wissenschaft, die Wissenschaft der Frömmigkeit, des geistlichen Lebens hervor. Auch hier war es derselbe göttliche Geist, der den Menschen die Wahrheit gegeben hatte, der

[20] Cf. Sum. theol. I—II. q. 7, a. 2. — secundum quod vestiuntur a circumstantiis.

[21] Ib. q. 1, a. 7.

sie jetzt belebte und erweiterte. Er belebte sie, indem er dem denkenden Geiste zugleich mit dem Glauben den göttlichen Funken gab, damit er sie verstünde; [22] er erweiterte sie, indem er sie durch die neuen Bedürfnisse, die er im Laufe der Jahrhunderte in der Welt und im Herzen der Menschheit schuf, vor jeglicher Stagnation bewahrte.

b) Fragen wir daher die **Geschichte,** so werden wir uns erst recht der Schwierigkeit der Aufgabe bewußt, die darin besteht, einen Überblick zu bieten über die Entwicklung der Lehre der Vollkommenheit. Wie läßt sich überhaupt das Heiligste und Erhabenste, was der Geist je ersonnen hat, in menschliche Laute kleiden? Wie könnten wir in kurzen Worten zusammenfassen, was eine Fülle von Zeiten und Jahrhunderten vernommen? Wer besänge die Liebesglut, die die heiligen Martyrer in ihren Qualen belebte? Wer könnte den reinen Gesang wiederholen, den die Jungfrauen gesungen, die dem Lamme gefolgt? Wer die Gebete und Tugendakte zählen, die so viele Tausende verrichtet, in der Welt, im Kloster und in der Einsamkeit? Gewiß wäre es leichter, das Meer mit einer Schale auszuschöpfen, als dies alles in einigen Worten darzutun.

Trotzdem glauben wir sagen zu können, daß sich die Lehre der Vollkommenheit in ihrer geschichtlichen Entwicklung in zwei Hauptrichtungen durch die Jahrhunderte hindurchzieht. Es verhält sich mit ihr im besonderen wie mit dem Werden der theologischen Wissenschaft im allgemeinen. Eine erste Periode, die von dem Anfang des Christentums bis in das zwölfte Jahrhundert hineinreichen dürfte, könnte man als das Zeitalter des Werdens, des Entstehens bezeichnen. Es ist das Zeitalter der Vermengung (der christlichen, jüdischen und heidnischen Elemente), der Unruhe, des Suchens. Dürften wir ein Wort, das der heilige Anselm geprägt hat, auf diesen unseren Gegenstand anwenden, so würden wir sagen, es ist die Zeit der fides quaerens intellectum perfectionis. Die Hauptträger der Bewegung sind die führenden Geister der Kirche: die Väter, die Kirchenlehrer, die Bischöfe, die Stifter der Mönchsorden, die Äbte.

---

[22] Huic scientiae attribuitur illud tantummodo, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur. S. Aug. De Trinit. l. XIV. c. 1.

Die zweite Periode umfaßt die Blütezeit des christlichen Mittelalters (12.—15. Jh.). Sie wäre die Zeit der ernsten Vertiefung, die des ruhigen Besitzes . . . fides quiescens in intellectu perfectionis. Die Hauptvertreter auf dem Gebiet der Vollkommenheitslehre sind die großen Gottesgelehrten, die Scholastiker und Mystiker des Mittelalters.

Endlich eine dritte Periode würde von dem Verfall der Scholastik und dem Beginn des Humanismus hereinreichen bis in die neueren Zeiten. Es wäre die Zeit der Verbreitung, der Mitteilung der erworbenen Wahrheiten, der fides communicans intellectum perfectionis. Diese Mitteilung verwirklichte sich besonders durch die zahlreichen Schriftsteller der neu entstandenen Orden, die die Wahrheiten des Heiles und die alten Ideale der christlichen Vollkommenheit mit den Erfahrungen der neuen Zeiten bereicherten und sie den neuen Bedürfnissen anpaßten.

Wenn wir nun in diesen verschiedenen Perioden die doppelte Strömung verfolgen, von der wir gesprochen, das heißt, wenn wir zunächst nach der Entwicklung der sogenannten aszetischen Richtung suchen, so finden wir sie besonders bei den Praktikern des Lebens, bei den Organisatoren und Stiftern, bei jenen Männern, in welchen vor allem die nüchterne Vernunft mit aristotelischem Einschlag, der Wille und die Tat vorherrschten. So ergibt sich die eine Seite dieses Bildes, die uns besonders die großen Aszeten zeigt mit ihren entsprechenden Systemen. Gehen wir hingegen der andern Strömung nach, so stoßen wir auf jene anderen großen Gestalten, bei denen die Achtung vor der Überlieferung, das Gefühl, Herz und Gemüt, oft verbunden mit einer reichen spekulativen Begabung, vorherrschend waren und die man mit dem Namen Mystiker zu bezeichnen pflegt. [23]

In den Schriften der Apostel, in den hl. Evangelien fanden beide Richtungen ihren Ansatzpunkt und ihre Berechtigung.

---

[23] Es versteht sich von selbst, daß diese Ausführungen sowohl in bezug auf die historische Entwicklung als auch betreffs der Persönlichkeiten cum grano salis zu nehmen sind. Oft ist ein und derselbe Mann Mystiker und Aszet zugleich. Wir betrachten alsdann den vorherrschenden Zug.

Die aszetische Richtung tritt hauptsächlich, jedoch immer unter Beibehaltung einer ganz persönlichen Färbung, hervor in den Schriften der Väter und Apologeten, in denen die Gefahren der Welt, die Erhabenheit der Jungfräulichkeit, die Schönheit der Tugenden, die Pflicht der Nachahmung des Heilandes betont werden. Sie zeigt sich früh im Mönchtum und prägt sich aus in den Abhandlungen eines Chrysostomus, eines Basilius, eines Pachomius, eines Athanasius, eines Hieronymus, eines Ambrosius, eines Cassian, eines Benedikt, eines Cassiodorus, eines Johannes Climacus und anderer. Sie scheint ihre Kreise besonders im Orient zu haben, in der sogenannten antiochenischen Schule mit der nüchternen Geistesrichtung, und wandert von da, vielleicht in Begleitung der sogenannten scholastischen Richtung der Theologie nach dem Abendland. Sie setzt sich hier zuerst im Süden fest, in Italien, an der Südküste Frankreichs (auf Lerin usw.), zieht mit dem hl. Abt Augustin nach Norden, nach England und der „Insel der Heiligen". Mit den irischen (columbanischen) und englischen (benediktinischen) Mönchen kommt sie zurück in des Herz Europas, wo sie besonders nach Karl dem Großen in den Klöstern und Klosterschulen des fränkischen Reiches ihr Banner aufpflanzt und unter St. Bernhard und den Cluniazensern ihre herrlichsten Triumphe feiert.

Die mystische Richtung hingegen findet Förderung bei den Geistern, die aus der Schule von Alexandrien hervorgingen oder unter platonischem Einfluß standen. Klemens von Alexandrien mit seiner Gnosis, Origenes durch seine Contemplatio, Augustinus durch die flammenden Erhebungen seines Geistes tragen bei, diese Gedankengänge zu läutern und zu verbreiten. Pseudo-Dionysius, den Scotus Eriugena in seiner Übersetzung und seinen Kommentaren dem Abendland übermittelt, stellt das ganze Mittelalter unter den Zauber seiner Ideen, und so entfaltet die wissenschaftliche Mystik bald ihre herrlichsten Blüten mit Albert dem Großen, den Viktorinern, Thomas, Bonaventura, Suso und andern, während die Volksmystik besonders in dem Orden der Franziskaner Verbreitung und, zugleich mit der Aszese, durch Thomas a Kempis einen verklärten Ausdruck findet.

Mit der Renaissance setzt eine neue Strömung ein, nicht bloß auf dem Gebiet des politischen Lebens, sondern auch auf dem

des Geisteslebens und der Kunst. Nach dem Verfall der Scholastik und infolge des Ausbruches der Reformation mußte die kirchliche Wissenschaft neue Bahnen einschlagen. Der Kampf mit den Protestanten, die Mißbräuche der Scholastik hatten eine erneute Rückkehr zur Überlieferung zur Folge; doch machte sich auch anderseits eine starke Beeinflussung von seiten heidnischer und besonders stoischer Elemente fühlbar. Die aus den Bedürfnissen der Kirche neu entstandenen religiösen Orden werden fortan die Bannerträger der Aszese, die aber oft in den Rahmen der Ordnungsregel hineingezwängt wird und eine stark dynamische Richtung bekommt.

Die Mystik findet eine erleuchtete Vertreterin in der hl. Theresia und mit ihr und durch sie in den zahlreichen Klöstern, die unter ihrem Einfluß stehen und von ihrem Orden gegründet werden. Sie verbreitet sich besonders in den von der Reformation unberührt gebliebenen Gegenden und nimmt eine werbende oder seelenrettende Form an, während sie früher mehr einen selbstheiligenden Charakter hatte.

Diese rasch dahingeworfenen Züge zusammen mit der grundsätzlichen Erörterung mögen genügen, um uns eine Lösung auf unsere Frage zu geben — ob man in der Geisteslehre von verschiedenen Richtungen reden könne. Da unsere Arbeit speziell in den Rahmen der letzten Periode hineinfallen wird, müssen wir später ausführlicher auf die Frage zurückkommen. Jetzt schon drängen sich uns jedoch die Worte des hl. Paulus auf: „Verschiedene Gnadengaben, aber derselbe Geist, verschiedene Dienstleistungen, aber derselbe Herr, verschiedene Wirkungen, aber derselbe Gott, der alles wirkt in allem. . . . Alles nämlich wirkt ein und derselbe Geist, der jedem zuteilt, wie er will.“ [24]

c) Auch in der **Literatur,** d. h. in den bis auf unsere Zeit gekommenen Schriftwerken über das geistliche Leben, lassen sich besser denn überall sonst die verschiedensten Richtungen der geschichtlichen Entwicklung verfolgen. Es setzt aber diese Arbeit nicht nur eine überaus breite Kenntnis der Quellen voraus, sondern auch eine ernste kritische Sichtung des gebotenen Stoffes, aus dem der aszetische oder mystische Gedanke herausgeschält werden

[24] I Cor. 12, 4—6. 11.

muß. Hier ganz besonders gilt es sich zu vergegenwärtigen, wer es ist, der geschrieben hat, welches sein Beruf, sein Charakter, seine philosophische und theologische Bildung war. Für wen hat er geschrieben und zu welchem Zweck? Ist es — ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum?[25] Ferner müssen auch Ort und Zeit sowie die Mittel, die ihm zur Verfügung standen, in Erwägung gezogen werden. Nur durch solche strenge Prüfung kann man den Gedanken des Schriftstellers sicher bestimmen und mit den Gedanken der Vorgänger und Nachfolger vergleichen. Wenn es im allgemeinen wahr ist, daß der Traditionsbeweis in den kirchlichen Wissenschaften einer sehr scharfen Kritik bedarf, so dürfte dies auch für die Aszetik gelten.

4. Trägt die Aszetik des hl. Alfons *ein eigenes bestimmtes Gepräge?*

Um endlich auf unsern besonderen Gegenstand überzugehen, fragen wir uns, ob unter den Schriftstellern auf dem Gebiet der Vollkommenheitslehre der hl. Alfons eine bestimmte eigene Stellung einnimmt, mit andern Worten, ob seine Aszetik ein persönliches Gepräge trägt?

P. Brou und Rousselot S. J. fassen in Huby's „Christus" ihr Urteil in diesem Punkt folgendermaßen zusammen:

„Un seul nom s'impose (au 18e siècle) à l'attention, Saint Liguori († 1787). . . . Son originalité est d'avoir consommé la défaite de la théologie morale janséniste et donné dans ses œuvres ascétiques comme la somme de tout ce qui depuis deux siècles s'était imposé à la pensée et à la dévotion des fidèles." [26]

Ob dieses Urteil, so anerkennend es auch sein mag, vollständig richtig ist, werden unsere weiteren Ausführungen dartun.

In den letzten zwei Jahrhunderten, von denen die Rede ist, gab es unter vielen anderen Richtungen auf dem Gebiet der Aszetik besonders drei Systeme, die zu einiger Geltung kamen: dasjenige des hl. Ignatius und des neuen Jesuitenordens, das des hl. Franz von Sales und das des hl. Vinzenz von Paul.

---

[25] II Tim. 3, 16.

[26] J. Huby, „Christus", p. 1216.

Hat nun der hl. Alfons sich einfach begnügt, gleichsam die Quintessenz aller dieser Systeme wiederzugeben, oder kommt ihm ein anderes Verdienst zu, dasjenige nämlich, ein eigenes System begründet und entwickelt zu haben? Mit anderen Worten, ist Alfons auf diesem Gebiete bloß als Sammler oder innerhalb gewisser Grenzen als schöpferischer Geist tätig gewesen? Das ist die Frage, die wir uns stellen müssen.

Bevor wir an ihre Beantwortung herantreten, sei es uns gestattet, einige Vorbemerkungen vorauszuschicken.

1. Der hl. Alfons war und mußte vor allem ein Kind der Kirche sein. Seine Lehre wird also dem kirchlichen Geist entsprechen. Für die christliche Vollkommenheit wird er uns sagen, was der Glaube lehrt, was die Überlieferung übermittelt, was die Erfahrung bestätigt hat. In diesem Punkt darf er kein Neuerer sein.

2. Alfons war aber auch ein Kind seiner Zeit. Er lebte im 18. Jahrhundert. Seine Lehre muß das Gepräge seiner Zeit tragen. Sie gehört der neueren Richtung an, die wir oben beschrieben haben, sie befaßt sich hauptsächlich mit der „Aszese". Sie ist die Lehre eines Ordensstifters, eines Apostels, eines Heiligen; sie wird folglich modern, übernatürlich und dynamisch sein.

3. St. Alfons war endlich ein Kind seines Landes. Nicht auf streng logische Gedankengänge kam es dem frommen Neapolitaner an. Sicherer Blick für die reine Lehre, intuitive Wärme des Herzens und vor allem jener Geist der Milde, der Salbung, des Seeleneifers, von dem die heilige Kirche selbst gesungen hat: „Spiritus Domini super me; propter quod unxit me, sanare contritos corde" [27], das sind Hauptmerkmale des Heiligen und seiner Schriften.

Und stellen wir uns nun die Frage, was das Charakteristische oder Persönliche ist, das sich in seinen Schriften vorfindet, so begnügen wir uns einstweilen mit dem Hinweis auf jene Worte, die P. Weiß geschrieben hat und die uns erlauben, den wahren aszetischen Schriftsteller von dem falschen zu unterscheiden: Alfons ist einer von jenen Männern, die auf dem Gebiete

[27] Luk. 4, 18 u. Festoffizium des Heiligen.

der Vollkommenheit vor allem „zu sagen wissen, worauf alles ankommt“.[28] Die glückliche Wahl der Leitgedanken, die heilige Eindringlichkeit, mit welcher er dieselben immer wiederholt, der große Anklang, den seine Lehren bei dem christlichen Volke gefunden haben, überzeugen uns, daß er ein „Führer“ ist.

Der weitere Verfolg dieser Arbeit wird es uns ermöglichen, die gestellte Frage erschöpfend zu beantworten. Fassen wir zu diesem Zweck nicht nur die Person des Heiligen, sondern auch seine Lehre genauer ins Auge und fragen wir uns, wie die Nachwelt hierüber geurteilt hat. Mit anderen Worten, betrachten wir die Aszetik des Heiligen:

I. In ihrem Werden,
II. In ihrem Wesen,
III. In ihrem Werte.

[28] Apol. V, S. 449.

ERSTER TEIL.

Das Werden oder die Entstehung der Aszetik des hl. Alfons.

Bevor wir uns mit dem Lehrinhalt der Aszetik des hl. Alfons beschäftigen und ihn einer Würdigung unterziehen, wird es sich lohnen, den Werdegang seines aszetischen Gedankens ins Auge zu fassen. Wir müssen diesen Gedanken in seinem Entstehen verfolgen und daher zunächst den Charakter des Heiligen zu verstehen suchen, dann den Beweggründen nachgehen, die ihn zum Schriftsteller machten, und endlich auch Inhalt und Form der Werke, die er schrieb, näher bestimmen.

Diesen Erörterungen schicken wir einige kurze Bemerkungen über die Bedeutung des hl. Alfons in der Kirche voraus. Wir teilen somit unseren Stoff in folgende drei Abschnitte ein:

1. Bedeutung und Persönlichkeit des Heiligen,
2. Das Werden seines aszetischen Gedankens,
3. Das Werden seiner Werke.

ERSTER ABSCHNITT.

Bedeutung und Persönlichkeit des Heiligen.

§ 1. Bedeutung des hl. Alfons in der Kirche.

1. Am 23. März 1871 wurde der hl. Alfons Maria von Liguori zu Rom von Papst Pius IX. durch ein Dekret zur Würde eines Kirchenlehrers erhoben; durch das apostolische Sendschreiben vom 7. Juli wurde diese Entscheidung der ganzen Kirche mitgeteilt.

Es ist dies eine Ehrung, wie sie nur wenigen unter den Sterblichen, wenigen sogar unter den Heiligen Gottes zuteil wird. Ja,

wenn wir die Äußerungen, die Empfehlungen, besonders aber die verschiedenen Erlasse erwägen, mit denen der Heilige Stuhl zu wiederholten Malen die Vortrefflichkeit und Sicherheit der Lehre Alfonsens hervorgehoben hat, so dürfen wir sogar behaupten, daß nach dem hl. Augustin und dem hl. Thomas nur wenige unter den Kirchenlehrern sich einer derartig anerkennenden Gutheißung erfreuen können.[1]

Die Kirche ist eben die unversehrte Braut des göttlichen Heilandes, die Meisterin, die Hüterin der Wahrheit. „Derselbe Geist, der den Propheten die Zukunft entschleierte und die Verkünder des Evangeliums zu den Heiden trieb, der durch die Fülle der Wahrheit die Seelen erleuchtete und ihnen die Gnade der Wunderkraft und der Heilung verlieh, der die Zunge der Menschen belebte und ihnen jene Worte eingab, die sich je nach der Herkunft der Zuhörer in verschiedenen Lauten auslösten, lebt auch heute noch in ihr."[2] Findet sie daher inmitten ihrer Kinder einen Mann, der groß ist, weil er Großes getan und gelehrt hat, weil er neben der strahlenden Heiligkeit des Lebens auch jenen Grad außergewöhnlichen heiligen Wissens besitzt, den man als „doctrina eminens" bezeichnen kann, so weist sie auf diesen Mann hin und erhebt ihn durch die feierlichste Erklärung, die sie hienieden aussprechen kann, zur Würde eines „Lehrers der Kirche".

Diese Ehrung wurde „nicht ohne die Fügung des allweisesten und allmächtigen Gottes Alfons Maria von Liguori, dem Stifter der Redemptoristen, dem Bischof von S. Agata dei Goti zuteil". Mit Recht wurde er von den Päpsten von jeher als „hell glänzender Stern am Firmamente der Kirche", als „eines der größten unter den Lichtern der Kirche und als ein Schmuck derselben" bezeichnet.[3] Seine Lehren verkörpern somit nicht bloß die Durchschnittsgedanken gewöhnlicher Schriftsteller oder Theologen, sondern sie zeichnen sich durch ganz besondere Klarheit und Richtigkeit aus; sie müssen daher gleich jenen der andern Kirchenlehrer „mit Glauben und Ehrfurcht angeführt, erklärt und nach Bedarf verwendet werden".

[1] Vgl. Döllinger-Reusch, S. 462 ff.

[2] Vgl. für diese und alle in Anführungszeichen stehenden Stellen Acta Doctoratus, Prooemium p. 1 sqq.

[3] Vgl. Acta Doct. Summarium informationis, Suppl. litt. p. 48.

Eine andere Bedeutung erwächst den Schriften des heiligen Kirchenlehrers noch infolge des Zusammenhanges dieser kirchlichen Erklärung mit dem Vaticanum. Dieses letzte große Konzil ist so recht die Leuchte der heutigen Zeiten.

Nun heben aber die Acta Doctoratus wie auch die Erlasse des Apostolischen Stuhles verschiedentlich als ein Verdienst des Heiligen hervor, daß er nicht bloß die schwersten Irrtümer des letzten Jahrhunderts, wie sie durch Pius IX. im Syllabus gebrandmarkt worden waren, bekämpfte, sondern auch noch die wichtigen Lehren, die später definiert wurden, „lichtvoll darlegte und mit den kräftigsten Gründen erwies". [4] Sie bemerken daher mit Recht, daß, wie früher St. Thomas durch seine Summa theologica die Kirchenversammlung von Trient beherrschte, so Alfons durch seinen Geist der vatikanischen Kirchenversammlung beigewohnt habe. „Merito", sagt P. Joh. Scherillo in einer dem Heiligen gewidmeten Inschrift, „cum patribus Concilii magni ipse etiam ad Vaticanum convenisse dictus est." [5]

War es nicht derselbe Papst Pius IX., der das Vaticanum berief, der kurz nach Schluß desselben, als die ganze Welt noch unter dessen Eindruck stand, auch Alfons zur Würde eines Kirchenlehrers erhob? Waren es nicht dieselben Kirchenfürsten und Bischöfe, die dort mitgewirkt hatten, ein Rauscher, ein Schwarzenberg, ein Melchers, ein Eberhard, ein Martin, ein Vicari, ein Manning, ein Dechamps, ein Raeß, ein Mermillod, ein Plantier und andere, die diese Ehrung in unzähligen begeisterten Eingaben verlangten? War es nicht dasselbe christliche Volk, welches die Glaubensentscheidungen freudig entgegengenommen hatte, das auch diese Erhebung mit Jubel feierte? Alfons muß daher nicht bloß als das große Licht seines eigenen Jahrhunderts gelten, sondern überhaupt als einer der erhabensten Führer der modernen Zeiten, durch den das christliche Volk „aus der Gewalt der Finsternisse hinübergeführt wurde in das Licht und das Reich Gottes!" [6]

---

[4] Litt. apost. Pii P. IX. Qui Ecclesiae suae vom 7. Juli 1871.

[5] Sie wurde in der Redemptoristenkirche von Neapel angebracht. Siehe „Atti della R. Accademia di archeologia" . . . vol. IV, p. 314.

[6] Vgl. für alle diese Ausführungen die Acta Doct., bes. Summarium informationis, Suppl. litt. p. 2 sqq.

2. Wenn wir nach den Gründen dieser außergewöhnlichen Ehrung unseres Heiligen suchen, so müssen wir uns vor allem die Zeiten vergegenwärtigen, in denen er zu wirken berufen war.

Jede Zeitperiode leidet, vom kirchlichen Standpunkt aus betrachtet, gewöhnlich an einer doppelten Krisis: einer Krisis auf dem intellektuellen Gebiet und einer Krisis auf dem Gebiete der Sitten. Es ergibt sich hieraus eine doppelte Notlage, der die Vorsehung Gottes, die die Kirche niemals verläßt, durch die entsprechenden Mittel abzuhelfen weiß.

Der intellektuellen Notlage wird dadurch gesteuert, daß Gott außergewöhnliche Geister erweckt, die nach dem Ausdruck der Schrift „mit Einsicht erfüllt, wie Regengüsse die Aussprüche ihrer Weisheit aussenden". Das moralische Problem, sagt Papst Pius IX. in dem schon angeführten Sendschreiben, löst die Vorsehung, „indem sie die Quelle der Heiligkeit niemals versiegen läßt . . . insignes excitat pietate viros".

Unter allen Jahrhunderten war das achtzehnte eines der am meisten erschütterten, ein Jahrhundert der inneren Zerrüttung, des Umsturzes, der Auflösung der ganzen alten Ordnung. Der „Patriarch von Ferney" hatte nicht umsonst seinen höllischen Schlachtruf überall ertönen lassen und gegen die heiligsten Einrichtungen des Christentums Sturm gelaufen. Die französische Revolution, die schon am Horizont drohte, sollte nur zu bald den schrecklichsten Zusammenbruch verwirklichen, den man sich denken kann.

Ein Mann war notwendig, um die Schlachten des Herrn zu schlagen, um seinen Mund zu öffnen inmitten der Kirche. Er erstand in Alfons von Liguori.

Für die Erkenntnis der Wahrheit sollte Alfons in der hervorragenden Weise wirken, wie es die Kirche von einem Doctor Ecclesiae verlangt. Viele tiefgehende Fragen bewegten die Geister. In alle griff Alfons, der das ganze damalige Wissen beherrschte, mit jenem überlegenen Geiste und jener Sicherheit ein, die ihm eigen waren. In dem schon Jahrhunderte währenden Kampfe auf dem Gebiete der Moral sprach er als führender Streiter ein mächtig klares Wort durch Aufstellung eines eigenen Systems — tutam stravit viam, sagt Pius IX., per quam animarum moderatores inoffenso pede incedere possent. Er sichtete im

Geiste Gottes mit seltenem Scharfblick nach den höheren Prinzipien und mit klassischer Maßhaltung alle jene Meinungen der Theologen, wie sie die letzten Jahrhunderte, die neuen Bedürfnisse, die Neugestaltung der Verhältnisse seit dem Humanismus mit sich gebracht hatten. Den Gegnern der Offenbarung trat er im Vordertreffen siegreich gegenüber. Das giftige Unkraut des Jansenismus rottete er mit der Wurzel aus und vertilgte es aus dem Acker des Herrn. Er hob wie helle Sterne jene Lehren hervor, deren die Seelen am meisten bedurften: die Unbefleckte Empfängnis, die Mittlerschaft Mariens, die Unfehlbarkeit des ex cathedra lehrenden Papstes. Die Geheimnisse der heiligen Schriften erklärte er in seinen von himmlischer Lieblichkeit duftenden aszetischen Abhandlungen. Den Priestern gab er zur Erleuchtung des Geistes und zur Förderung der Frömmigkeit seinen Kommentar der Psalmen.

Der Krisis auf dem Gebiet der Sitten trat Alfons dadurch entgegen, daß er zuerst durch den Einfluß seines Gebetes und seiner persönlichen Heiligkeit den Himmel versöhnte und der Erde das glänzendste Beispiel gab. „Wie ein herrliches Licht auf den Leuchter gestellt, leuchtete er so sehr allen Gläubigen im Hause Gottes als Vorbild jeglicher Tugend voraus, daß er es verdiente, unter die Zahl der Heiligen und der Freunde Gottes aufgenommen zu werden.“ Seinem engeren Vaterlande widmete er mit unermüdlichem Eifer seine seelsorgliche Tätigkeit, zuerst als Priester, dann als Missionar und als Bischof. Er nahm sich mit Vorliebe der verlassensten Seelen an, verbreitete den öfteren Empfang der Sakramente, die Andacht zum Allerheiligsten Altarsakrament, zum gekreuzigten Heiland, zu Maria. Er entflammte durch seine Schriften voll heiliger Gelehrsamkeit die Herzen aller Gläubigen mit göttlicher Liebe. Und da sein Eifer keine Grenzen, weder des Orts noch der Zeit kannte, wollte er überall, bis an das Ende der Welt seine Wirksamkeit fortsetzen und stiftete zu diesem Zweck das Hauptwerk seines Lebens, die Kongregation des Allerheiligsten Erlösers. Er tat es nicht etwa, um größere Orden zu verdrängen, sondern um jene recht zahlreichen Ähren zu sammeln, die sie bei ihrer Riesenernte übersehen hatten.

Mit Recht sagt daher Papst Pius IX., es passe auf Alfons der herrliche Lobspruch der göttlichen Weisheit: „Nicht wird erlöschen sein Andenken, und sein Name wird gelobt werden von

Geschlecht zu Geschlecht. Von seiner Weisheit werden die Völker erzählen, und sein Lob wird verkündigen die Gemeinde.“ [7]

3. Versuchen wir nun, nach diesem Hinweis auf die Bedeutung des hl. Alfons in der Kirche, in einigen Worten darzutun, welches der kennzeichnende Zug seines Lebens und Wirkens war, so können wir dies am besten aus dem Leitspruch schließen, den Alfons für sich und seine Kongregation gewählt hat. Wie Benediktus seine Klöster unter das stille Banner des Friedens stellte und ihnen das Wort „Pax“ in das Wappen schrieb; wie Dominikus seinen Jüngern die „Veritas“ als Ziel gesetzt, Franz von Assisi den Seinigen die „Paupertas“ als Braut gegeben hatte, so suchte Alfons vor allem den Schatz der „Redemptio“ für die Menschen auszubeuten. Das Heil der unsterblichen Seelen in jeder Weise bei den Erlösten zu verwirklichen, war in der Tat der Zentralgedanke seines Lebens. Dieser Gedanke hatte den Heiligen angetrieben, der Welt zu entsagen und nur als Vermittler des Erlösungswerkes zu arbeiten; er hatte ihn bewogen, seiner Kongregation die schöne Devise zu geben „Copiosa apud Eum Redemptio“. Er hat ihn auch veranlaßt, zur Feder zu greifen und den Geisteskampf dort auszutragen, wo er am brennendsten war, auf dem Gebiete der Apologetik und der Moral.

4. Man vergegenwärtige sich, um die Größe der Aufgabe zu erkennen, daß die Probleme des 18. Jahrhunderts nicht mehr dieselben waren wie in den früheren Zeiten. Die christliche Glaubenslehre war festgelegt und vollständig durchgekämpft. Es waren nicht mehr wie einst die christologischen Kämpfe, die das 18. Jahrhundert bewegten; auch nicht der Universalienstreit in seiner Anwendung auf die Theologie wie im Mittelalter. Die Schwierigkeit betraf nicht mehr wie früher die causa efficiens oder formalis des christlichen Lebens, sondern die komplizierteste aller Ursachen, die causa finalis. Mit anderen Worten, sie lag besonders auf dem Gebiete der praktischen Moral. Eine neue Waffe der Hölle, die auch den weniger Gebildeten zugängliche Encyklopädie und die Volksbroschüre trugen den Kampf in die Schichten der

[7] Eccli. 39, 13 u. 14.

Halbgelehrten und des Volkes hinein. Dort mußte er ausgekämpft werden, sowohl in den Geistern als auch in den Herzen. — Wie ein wachsamer Hirt inmitten seiner Herde erhob sich Alfons, unter den großen auf dem Gebiet der Wissenschaft ausgezeichneten Heiligen der Kirche der einzige in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts. Dem Feuer des Verderbens setzte er das Feuer seines Eifers entgegen. Er formulierte die Lehrsätze, wie sie zu seiner Zeit ausgesprochen und verteidigt werden mußten. Er trat zum Volke heran und zum Klerus, der es schützen sollte. Ihnen widmete er unausgesetzt seine Schriften, da das Werk seines Lebens darin bestand, die christliche Wahrheit zum Heile der Seelen allen zugänglich zu machen. Nicht mit Unrecht schließen daher die Acta Doctoratus die Würdigung des Heiligen mit folgenden Worten: Quare si peculiaris compellatio huic viro egregio tribuenda esset, veluti Theologus Gregorius, Angelicus Thomas, Mellifluus Bernardus nuncupantur: ita Alphonso nostro Zelantissimi cognomen esset imponendum. Alfons heißt der Seeleneifrige, er ist vor allen andern der „Doctor salutis“.[8]

§ 2. Die Person des Heiligen.

Nachdem wir den Glanz bewundert, mit dem Heiligkeit, Wissen und die Ehrung der Kirche das Haupt Alfonsens umgeben haben, müssen wir uns des näheren mit seiner Person beschäftigen. Unsere Aufgabe ist es, in der Natur des Heiligen, in seinen Fähigkeiten den Grundboden aufzusuchen, auf dem seine Geisteslehre entstanden ist. Nicht die Geschichte seines Lebens wollen wir hier wiederholen; wir können nur in einigen Zügen die seiner Seele andeuten.

1. In Alfons haben wir es, wie die Biographen bemerken, mit einem jener Charaktere zu tun, in dem sich die Temperamente des Cholerikers und des Sanguinikers vereinigt haben. Obwohl er von neopolitanischer Abstammung war, rollten doch in seinen Adern, von der Mutter her, einige Tropfen spanischen Blutes. Seinen Fähigkeiten nach war Alfons, wie Tannoja schreibt, außergewöhnlich begabt und begnadigt. „Sein Verstand war scharf und

[8] Acta Doct. Ad animadv. c. 1. § 4, p. 3.

durchdringend, sein Gedächtnis treu und zäh, sein Geist klar und geordnet, sein Wille fest und entschieden.“ [9] Der blaue Himmel seines Vaterlandes, die Mannigfaltigkeit und die Schönheit der ihn umgebenden Natur übten gewiß auf seine lebhafte Phantasie den mächtigsten Einfluß aus. Sie machten ihn, zugleich mit jener vollendeten Erziehung, die er im Vaterhaus genoß, zum reichentwickelten Künstler und Poeten. Fügen wir zu diesen Eigenschaften das feurige Gemüt hinzu, das ihm so viele Freunde warb, das Ebenmaß und Gleichgewicht, mit denen er die angreifenden und zurückdrängenden Kräfte seines Innern zu bemeistern wußte, so haben wir in einer gewissen Vollständigkeit ein Gesamtbild seiner fesselnden Erscheinung. Die meisten derjenigen, die bei Lebzeiten des Heiligen zu der von ihm gegründeten Kongregation berufen wurden, waren neben der Gnade Gottes vor allem durch seinen mächtigen persönlichen Einfluß gewonnen worden.

2. Die Talente Alfonsens übertrafen weit den Durchschnitt der außergewöhnlich begabten Naturen. Die von so glänzendem Erfolg begleitete Doktorpromotion des sechzehnjährigen Jünglings an der berühmten Rechtsfakultät von Neapel, die Raschheit und Gediegenheit seiner theologischen Studien, die Entschiedenheit, mit welcher er in die theologischen Streitfragen und Fachkämpfe seiner an Gelehrten so reichen Vaterstadt oft bahnbrechend eingriff, [11] die überaus mannigfache und allseitige schriftstellerische Tätigkeit, der er sich während seines Lebens hingab, beweisen uns das ohne weiteres. Die Erhebung des Heiligen zum Doctor Ecclesiae, die satzungsgemäß ein „außergewöhnliches Maß“ heiligen Wissens voraussetzt, wodurch in den heiligen Wissenschaften neue Gesichtspunkte eröffnet, neue Probleme gelöst und die heiligen Schriften mit Auszeichnung erklärt wurden, läßt uns absolut keinen Zweifel über den Gedanken

[9] Della vita ed Istituto di S. Alfonso M. d. L. l. I. c. 3 (Op. X p. 9).

[11] Vgl. die 1746 (?) erschienene Epistola seu Dissertatio super abusu maledicendi mortuos (siehe darüber Berthe, St. Alphonse de L. vol. I, p. 319), sowie auch andere Streitfragen, die der Heilige nach neuen und eigenen Gesichtspunkten in der Moral behandelt hat. Acta Doct. Resp. ad animadv. De Objectionibus partic. circa Questiones morales, c. V, p. 114—154; desgl. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, 16 (1902), 361 bis 374.

der Kirche in bezug auf die außergewöhnliche Befähigung unseres Heiligen. [12]

Fügen wir dem noch die außergewöhnliche Zähigkeit und Arbeitskraft hinzu, über die Alfons verfügte, seine Gewissenhaftigkeit in der Benutzung der Zeit, die bekanntlich keine einzige Minute verloren gehen ließ; erinnern wir uns an den heiligen Eifer, der ihn verzehrte, an das fleißige Studium, dem er bis zum Lebensende, sogar inmitten der Krankheit oblag, an die große Erfahrung, die er auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens sammeln konnte; denken wir endlich an das überaus lange Leben, das ihm die Vorsehung schenkte, so gelangen wir zu dem Schluß, daß man den aszetischen Lehren Alfonsens nicht gerecht wird, wenn man sie bloß in die Ordnung der frommen Ergüsse heiliger Seelen einreiht. Sie tragen vielmehr das Gepräge eines jener erleuchteten, gebildeten und heiligmäßigen Geister an sich, die man als Charaktere, Persönlichkeiten und Individualitäten zu bezeichnen pflegt und die auf ihre Umgebung gestaltend und bahnbrechend eingewirkt haben.

3. Dieselben Erwägungen gelten auch für die moralischen Eigenschaften des Heiligen.

Das gottentfremdete, kalte 18. Jahrhundert brauchte noch mehr ein erwärmendes Herz als einen erleuchtenden Verstand. Der Heilige Geist selbst wollte es der Menschheit schenken; es sollte das Herz eines großen Heiligen sein.

Wenn Gott einen Heiligen bilden will, so legt er ihm zuerst in die Seele eine seiner großen Gnaden hinein, die den Menschen bis in das Innerste ergreift, die bewirkt, daß er sich für Zeit und Ewigkeit Gott schenken wird. Alfons nannte dies oft in seinen Schriften die vollständige Ergreifung, die Hingabe seiner selbst an Gott — l'essere, il darsi tutto a Dio". Er flehte, er möge noch vor seinem Tode diese Gnade erlangen.

Es war wohl für den Heiligen nicht nötig; denn wenn es richtig ist, daß der Charakter sich am besten in repentinis,

[12] Die Kirche verlangt von einem „Kirchenlehrer", ut per eum tenebrae fuerint profugatae, obscura fuerint dilucidata, dubia declarata, scripturarum aenigmata reserata. Bonif. VIII. Cap. Gloriosus. De Relig. et vener. sanct., in Sexto.

d. h. bei den plötzlichen, unerwarteten Anlässen zeigt, so können wir aus jeder Seite des Briefwechsels des Heiligen schließen, mit welch heiligem Ernste, mit welch bebender Gewissenhaftigkeit er sich Gott dem Herrn geschenkt hatte. Keine Spur von menschlicher Rücksicht, von irdischer Anhänglichkeit.

4. Diese Gnade entflammte zuerst Alfonsens Herz mit der heiligsten Liebe. Es wird schwer sein, in der ganzen Hagiographie neben dem hl. Augustin, dem hl. Franz von Assisi und der hl. Theresia ein Herz zu finden, das, auch menschlich gesprochen, Gott feuriger und zärtlicher liebte als Alfons. Cor Alphonsi, cor Christi könnte man sagen, wenn man die Worte des hl. Chrysostomus auf Alfons anwenden möchte.

Dieses Herz war nicht nur ganz von Liebe durchglüht; es war auch zugleich der Wohnsitz jener Gaben der Liebe, die man mit dem Namen der „Gaben des Heiligen Geistes" zu bezeichnen pflegt. Die gewöhnlichen Tugenden waren in Alfons so weit übernatürlich ausgebildet, daß die menschliche Tätigkeit großenteils durch die des Heiligen Geistes ersetzt war. Dieser göttliche Geist wirkte in der Seele unseres Heiligen mit der Meisterschaft des Künstlers, dessen Hand durch die Saiten eines Instrumentes rauscht. Unter diesen Gaben waren es vor allem zwei, die Einfluß auf die Gestaltung der Aszetik Alfonsens hatten: die Gabe der Weisheit und die der Furcht.

Die Gabe der Weisheit, das donum sapientiae, ist die höchste unter den Gaben des Heiligen Geistes. Sie bildet in dem Menschen jene connaturalitas, jene compassio ad res divinas, von welcher der heilige Thomas redet,[13] die man eine zweite, höher organisierte Natur nennen könnte, die nur für das Göttliche empfindlich ist. Sie wird mit Recht als die Grundlage der Mystik bezeichnet. In Alfons wirkte sie dadurch, daß sie ihm jene Weisheit gab, die ihn in allem das letzte Ziel erblicken ließ. Sie befähigte ihn ad divina conspicienda et contemplanda.

Durch die Gabe der Furcht, das donum timoris, wurde Alfons auf seine zukünftige Mission vorbereitet. Gott selbst meißelte seine Seele, um ihn zu befähigen, andere zu leiten. Diese

[13] Sum. theol. II—II. q. 45, a. 2.

Gabe schuf auch in seinen Schriften jenes unübertroffene Meisterwerk pastoraler und aszetischer Weisheit, das auf die Erweckung heiliger Furcht ausgeht und durch die Betrachtung der großen, ewigen Wahrheiten die Seelen von der Sünde fernhält.

Denn nicht nur auf Gott und die göttlichen Dinge war das Herz Alfonsens gerichtet; es beschäftigte sich auch mit dem Nächsten und hatte für ihn das zarteste mitleidende Empfinden.

Döllinger hat uns Alfons in einem vollständig falschen Licht geschildert, als ob der Heilige ein Misanthrop, ein Skrupulant, eine antisoziale, unfreundliche Natur gewesen wäre. Nichts ist irreführender als diese Ansicht.

Ein Blick in das Leben und in die Briefe Alfonsens verrät uns die anmutige Zartheit seiner Seele. Die Majestät seiner Haltung und die Würde seines Benehmens waren durch Fröhlichkeit verklärt, sagt Tannoja, [14] sein Zeitgenosse und Hauptbiograph. Sein Verkehr war sowohl in seiner Jugend als auch in seinem Alter allen angenehm und erwünscht. Die Patres sprachen oft von seinen liebenswürdigen Manieren, „le sue dolce maniere", und Bischof Falcoja mußte ihn eines Tages ermahnen, er solle die Novizen zwar mit all seiner Liebe, aber ohne Zärtlichkeit „senza le sue tenerezze" behandeln. [15]

5. Die gemütvolle, affektive Seite seines Wesens kann übrigens nicht stark genug hervorgehoben werden; sie liefert uns gerade den Schlüssel zum richtigen Verständnis seiner Schriften. Alfons war ein ganzer Mann voll Geist, Herz und Gemüt. Sein Wesen war harmonisch entwickelt. Er huldigte nicht, wie so mancher unter den Gelehrten, einer einseitig intellektualistischen Richtung, sondern ging zu Gott und dem Nächsten noch mehr mit dem Herzen als mit dem Verstand, gemäß seiner Mahnung, „daß die Liebe zu Gott mehr in den Affekten des Herzens, als in den Kenntnissen des Verstandes bestehe". [16] Daher auch die Liebesseufzer, die vielen Gemütsergüsse in seinen Werken, in denen er sozusagen die ganze Tonleiter der menschlichen Gefühle immer und immer wieder durcheilte, um bald anzubeten, bald zu bereuen, bald aufzuopfern, bald zu flehen, je nachdem der Geist

[14] A. a. O.

[15] Corr. gen. Lett. di Falcoja a S. Alfonso, 18 Marzo 1735.

[16] Sposa, Avvertimento dell' Autore, Op. IV, p. 1.

Gottes in die Leier der Seele griff. Und wenn wir trotzdem in seinem Leben hie und da einer Spur von Ängstlichkeit begegnen, so müssen wir uns erinnern, daß sie neben der Zulassung Gottes, die ihn durch diese Prüfung heiligen und auf die Schwierigkeiten des inneren Lebens aufmerksam machen wollte, vielleicht die Folge einer gewissen Veranlagung war, die er von seiner Mutter geerbt hatte. Im übrigen beeinträchtigten diese Gefühle der Ängstlichkeit keineswegs die in den Schriften des Heiligen geäußerten Ansichten noch seine Entschlüsse in der seelsorglichen Tätigkeit; denn wie er selbst in einem Brief an P. Maione sagte, zögerte er bloß in Dingen, die seine eigene Person betrafen; für die Leitung der anderen brauchte er keinen Rat und wußte letzte Instanz zu sein.[17]

6. So sehr Alfons Gott liebte und für seinen Nächsten das herzlichste Mitempfinden hatte, so sehr übersah und verachtete er seine eigene Person. Es ist dies wiederum eine Tugend oder Charakterseite, die Einfluß auf seine Schriften hat. Alfons war ein überaus demütiger Mann, der es mit dieser Tugend ernst nahm. Sie veranlaßte ihn, sich in seinen Schriften der größten Klarheit und Einfachheit zu befleißen, immer die andern, besonders die Väter der Kirche zu Wort kommen zu lassen. Sie bewirkte es, daß er in allem nur die Ehre Gottes suchte, für sich nur Vergessenheit und Verachtung wollte. Sie war der Grund, warum er jeden gelehrten Apparat aufs peinlichste vermied. Als man ihm eines Tages reiche Belege zur Verfügung gestellt hatte, um sie für seine Schriften zu verwenden, sagte er: „Glaubt ihr denn, daß ich für einen Gelehrten gelten will?“ Dieses eine Wort kennzeichnet ihn und löst manches Rätsel seiner schriftstellerischen Tätigkeit.

Dies war der Mann, dessen Feder der Heilige Geist zur Weckung des kirchlichen Sinns und zur Verbreitung der wahren Lehre gebrauchen sollte.

7. Zu dieser inneren Veranlagung unseres Heiligen gesellten sich jedoch noch äußere Tatsachen, die bei dem Bildungsgang Alfonsens erwähnt werden müssen. Der Kürze wegen wollen wir uns begnügen, bloß zwei derselben hervorzuheben. Die erste ist der Einfluß, den gewisse Persönlichkeiten auf Alfons

[17] Corr. gen. 20 Nov. 1775, No. 814.

hatten; die zweite sind die Beziehungen des Heiligen zu mystisch veranlagten Seelen.

Wie es Alfons durch sein mildes und vornehmes Wesen verstand, jene für sich zu gewinnen, die ihm nahten, so wußte er auch, Freunde dauernd an sich zu fesseln. Was Schöneres gibt es hienieden als heilige Freundschaft, als gottinnige Gemeinschaft in gleichem hohen Streben und Wirken?

Gott stellte an die Wiege des Heiligen einen ersten großen Freund. Es war der heilige Francesco di Girolamo. Im Laufe seines Lebens schenkte er Alfons immer wieder andere große Gottesmänner als Ratgeber. Bald waren es Oratorianer wie P. Pagano, bald Lazaristen, bald Jesuiten wie die Patres Buglione und Pepe, bald Dominikaner wie P. Fiorillo, bald die angesehensten Priester aus dem neapolitanischen Weltklerus, wie die Kanoniker Gizzio und Torni. Sie alle wirkten auf seine Seele ein. In wieweit sie die Geistesrichtung unseres Heiligen zu beeinflussen vermochten, werden wir weiter unten schildern. Unter allen Freunden, die Gott Alfons gegeben, hat aber keiner einen tieferen und nachdrücklicheren Einfluß auf ihn ausgeübt als Mgr. Falcoja. Er war ein Greis von siebzig Jahren, früherer Ordensgeneral, damals Bischof von Castellamare. Ihm hatte die Vorsehung zuerst den Gedanken eingegeben, jenes Institut zu gründen, dessen Baumeister Alfons werden sollte. In dem Gefühl aufrichtiger Demut und ergebener Dankbarkeit führte Alfons das ganze Verdienst seines Werkes auf diesen seinen väterlichen Freund zurück. So erklären sich seine Worte, wenn er denselben „den ersten und einzigen Leiter seiner kleinen Kongregation“ [18] nennt. Wie sehr Alfons ihn schätzte, sehen wir aus den Briefen an die Schwester Crostarosa, der er empfahl, sich unter die Leitung dieses großen Gottesmannes zu stellen. „Wir selbst haben zu wenig Übung in den Dingen, die das Klosterleben betreffen,“ schrieb er ihr im März 1733, „und sind darin noch ohne Erfahrung.“ [19] Es läßt sich daher nicht bestreiten, daß eine so hervorragende Persönlichkeit, wie der Bischof von Castellamare es war, sowohl auf die Seele Alfonsens als auch auf dessen Le-

[18] Rifless. utili ai vescovi, Op. III, p. 875.
[19] Corr. gen. Marzo 1733, No. 6 u. 7.

benslauf die nachhaltigste Einwirkung ausüben mußte. Einstweilen genüge es, dies hervorgehoben zu haben; wir werden später den Einfluß zu verfolgen suchen, den er auf die Gedankenrichtung unseres Heiligen gehabt haben kann.

8. Zugleich mit heiligen Freunden ließ Gott aber Alfons auch mit heiligen Seelen zusammentreffen, deren Zustände und Begnadigung seine Erfahrung bereicherten. Wir sprechen hier von den Beziehungen Alfonsens zu mystisch veranlagten Seelen.

Bei der Durchmusterung der heutigen Literatur über Mystik gewinnt man den Eindruck, daß die Autorität des hl. Alfons nicht berücksichtigt wird, wie sie es verdient. Denn der Heilige hatte auf diesem Gebiete seine klaren Ansichten, zu denen sich die bestimmtesten persönlichen und sachlichen Erfahrungen gesellten.

Alfons war vor allem aufmerksam auf mystische Vorgänge. Wenn er auch in einer Zeit lebte, in der sich aus verschiedenen, sehr wichtigen Gründen ein starker Rückgang der Mystik bemerken ließ — die quietistischen Umtriebe, die Verurteilung des Molinos und die des berühmten Kardinals Petrucci [20] trugen daran die Hauptschuld —, so finden wir doch keine Anhaltspunkte in seinen Werken, die uns den Schluß erlauben, daß der Heilige sich deswegen eine gewisse Zurückhaltung auferlegt hätte. Alfons beschäftigte sich mit der Mystik, sowohl in seiner Jugend als auch in seinem Alter. In der Jugend war er dafür mehr begeistert als in seinen späteren Jahren. [21] Mit Vorliebe las er die Werke der hl. Theresia und zitierte sie immer wieder. Oft empfiehlt er auch in seinen Briefen die Werke des hl. Johannes vom Kreuz. Bei den Exerzitien, die er in seiner Jugend 1730 in dem Kloster zu Scala predigte, hatte er die beste Gelegenheit, bei den bevorzugten Seelen, die damals das Kloster barg, sich mit mystischen Erscheinungen der höchsten Stufen zu befassen und sich über diese Gegenstände ein Urteil zu bilden. Seine Beziehungen zu außergewöhnlich begnadigten Seelen, zur Schwester Ma-

[20] Kirchenlexikon, Art. „Petrucci"; P. Dudon, Michel Molinos.

[21] Vgl. Reg. et Constit. C. Ss. R., Reg. XI in der ersten Fassung (vor 1749) die Vorschrift: Si vero Deus eos attraxerit ad orationem supernaturalem, quam pro sua bonitate facile iis concedit, qui humiliter et in veritate acquirendae propriae perfectioni student, consulant patrem spiritualem. Docum. miscell. C. Ss. R., Romae 1904, p. 43.

ria Celeste Crostarosa, die im Jahre 1755 zu Foggia im Rufe großer Heiligkeit starb, ferner zur Schwester Angiola del divino Amore, zur Schwester Maria di Gesù von Ripacandida, zur Schwester Brianna Carafa und vielen anderen beweisen, wie sehr er sich in der Seelenleitung mit diesen Fragen zu befassen hatte. Nur zu gut wußte er, wie er sich selbst eines Tages ausdrückte, zu unterscheiden zwischen Träumen und Phantastereien und den Wirkungen Gottes — fra sogni e fantasie, e cose di Dio.

Diese „Wirkungen Gottes" lernte Alfons nicht bloß in den Büchern und im Beichtstuhl kennen, er konnte sie auch im Verkehr beobachten. Man denke sich einmal richtig in seine Zeitlage hinein und beurteile den Heiligen nicht nach den mangelhaften Bildern, die Übelwollen und Kunst von ihm verbreiteten.[22] Er lebte lange Zeit hindurch in einer vollständig mystischen Umgebung. Die meisten seiner ersten Genossen führten ein heiligmäßiges Leben; einer ist als heilig erklärt, von mehreren ist der Seligsprechungsprozeß eingeleitet.

Man vergegenwärtige sich den hl. Gerhard mit aller Poesie, die sein unschuldiges Leben verkörperte, seinen gottinnigen Verkehr mit dem allerheiligsten Sakrament, seine Ekstasen vor der Pforte beim Austeilen der Suppe, die zahlreichen Wunder, die er fortwährend wirkte, und frage sich, welch einen Eindruck eine solche Gestalt auf seine Zeitgenossen und Mitbrüder ausüben mußte. Man erinnere sich an den stürmischen Edelmann Vitus Curzius, der unter Alfons der erste Laienbruder der neuen Kongregation wurde und den Gott nach dem Geständnis Alfonsens selbst zu den höchsten Graden der Beschauung erhob; an P. Cafaro, dessen heilige Seele Gott durch innere Prüfungen reinigte;

[22] So hat in Deutschland gewiß Döllinger durch seine einseitige, verbitterte, pietätlose Kritik viel dazu beigetragen, den Ruf des Heiligen zu untergraben. Meffert bringt vielfach dieselben Gedanken vor.

Selbst an den Bildnissen des Heiligen vergriffen sich seine Gegner, wie es einst die Jansenisten mit denen des hl. Vinzenz von Paul getan hatten. Gerne würde man deshalb den Künstlern, Bildhauern, auch den Herausgebern der Werke des Heiligen bei der Wahl der Vorlagen für das lebenstreue Bild Alfonsens die Gesetze der Aesthetik in Erinnerung bringen. Auch von Alfons kann man sagen: „Il n'avait pas toujours eu quatre-vingts ans; à soixante il se tenait droit".

an die zahlreiche Schar von frommen Novizen, Studenten und Laienbrüdern, die oft in der Unschuld der Jahre dahingerafft wurden und von denen Alfons mit bebender Hand in den Katalog seiner Kongregation schreiben konnte: „morto da santo — im Geruche der Heiligkeit gestorben." So wird man sich Rechenschaft geben können, welches die Atmosphäre war, in der Alfons lebte. Gewiß war es nicht der mystische Zug, wie ihn uns die geschlossenen Klöster des Mittelalters schildern und rühmen. Das Leben im 18. Jahrhundert hatte eine mehr praktische Gestaltung, und dieses Gepräge mußte besonders bei Ordensleuten beibehalten werden, die berufen waren, durch Volksmissionen mit dem Volke in Berührung zu bleiben und bei demselben zu wirken. Eines jedoch steht fest, Alfons konnte die Mystik aus nächster Nähe kennen lernen. Es fehlte bloß ein Frater Hugolinus sowie auch das geheimnisvolle Dunkel der Zeiten und der Entfernung, um uns eine Neuauflage der „Fioretti" zu geben.

Endlich konnte Alfons von diesen Zuständen aus der eigensten persönlichen Erfahrung reden. Wenn die Mystik nach St. Augustin die perspicuae veritatis jucunda admiratio, „die freudige Versenkung in das Licht der Wahrheit" ist, oder nach Görres „jenes Schauen und Erkennen unter Vermittlung eines höheren Lichtes und ein Wirken und Tun unter Vermittlung einer höheren Freiheit" [23], so glauben wir diese Merkmale bei Alfons zu finden, dessen Leben ganz unter dem Zeichen des Heiligen Geistes stand. Wie wäre ein Mann nicht Mystiker, dessen Geist und Herz mit den hervorragendsten Gaben der Weisheit, des Verstandes, des Rates, der Frömmigkeit und der Furcht geschmückt war; der die Gabe der Prophezeiung, der Vision, der Ekstase, ja sogar der Bilokation hatte; ein Mann, dem vor dem ganzen Volke mehrere Male Maria, die Mutter des Herrn, erschienen ist; [24] der zu Lebzeiten und nach dem Tode ruhmreich war durch die vielen Wunder, die er gewirkt hat?

Nein, leugnen wir die Gaben Gottes nicht da, wo sie zu finden sind; bewundern wir seine Werke, und gehen wir bei den Heiligen, in denen sein Geist weht und lebt, demütig und ehrfurchtsvoll in

[23] Christl. Myst. I, 1, Prodrom. gal.

[24] S. bei Dilgskron, I. S. 70, den amtlichen lateinischen Bericht des Heiligen über diese Erscheinung.

die Schule. Alfons hat als Fachmann mitzureden auf dem Gebiet der Mystik; und wenn seine Ausführungen über diesen Gegenstand ein ruhiges, nüchternes, praktisches Gepräge tragen, so sind sie eben deshalb für uns um so wertvoller, weil sie uns den bestimmten Gedanken eines Kirchenlehrers verraten.

Jedoch, eilen wir zum Schluß! Und dieser Schluß ist, daß Alfons befähigt war, sich sowohl über die Aszetik, als auch über die Mystik eine Lehransicht zu bilden.

Die durch die göttliche Vorsehung ihm zugewiesene Rolle in der Kirche, seine Talente, seine Gnadengaben, die außergewöhnlichen Gunstbezeugungen, mit denen Gott ihn bevorzugt hatte, alle diese Tatsachen verbürgen uns, daß Alfons wie wenige berufen war, über die Zustände des inneren Lebens zu lehren und zu schreiben.

ZWEITER ABSCHNITT.

Das Werden des aszetischen Gedankens des Heiligen.

Nach der Kennzeichnung der Bedeutung und Persönlichkeit des Heiligen ist es unsere Aufgabe darzutun, wie Alfons zum Schriftsteller wurde und wie er sich gerade auf dem Gebiet der Geisteslehre betätigt hat. Mit anderen Worten, wir müssen das Werden seiner Aszetik schildern.

Ein Blick in das Innere des Heiligen wird uns auf die Triebfedern aufmerksam machen, die Alfons zu dieser Tätigkeit angespornt haben; das Studium der Quellen, die er benützte, wird uns die äußeren und inneren Bedingungen vor Augen führen, die für die Gestaltung seiner Geisteslehre wichtig waren. Darum fragen wir uns:

1. Welches sind die Beweggründe der schriftstellerischen Tätigkeit Alfonsens?

2. Welches sind die Quellen, die er bei seiner Aszetik verwertet hat?

§ 1. Die Beweggründe der schriftstellerischen Tätigkeit Alfonsens.

1. Sowohl persönliche als auch sachliche Beweggründe haben Alfons zum Schreiben geführt. Über die ersteren äußerte er sich eines Tages in seinem Greisenalter selber und gab so den höchsten

Beweggrund seines Lebens und seines Handelns an. Als man nämlich einst vor ihm von seinen Werken redete und die Schriften durchging, die er verfaßt hatte, sagte er mit jener Einfachheit und Offenheit, die ihn kennzeichneten: Ich habe jene Werke geschrieben, die Gott wollte.[25] Hierdurch verriet er die wahre Triebfeder, die ihn zur schriftstellerischen Tätigkeit angespornt hatte. Wie die Heiligen Gottes überhaupt, so war auch Alfons nicht mit einem vorgefaßten oder fertigen Plan an seine Lebensaufgabe herangetreten. Er hatte sich nicht gesagt: „Ich werde Ordensstifter, Bischof, Schriftsteller werden." Er hatte nur einen Wunsch, und es war der, in allem den Absichten Gottes zu entsprechen. Darum griff er zur Feder. Diesen Willen Gottes erkannte er aus dem inneren Drang seiner reichen Natur, aus den Fügungen der Vorsehung, besonders aber aus der Gutheißung seiner Seelenführer, deren Urteil er sich auch in diesen Fragen unterwarf.

Daß der Heilige in dieser Weise Gottes Willen erfüllte, war ein Ausfluß jener ersten Leidenschaft, die die Gnade seiner Natur eingepflanzt hatte, nämlich seines brennenden Eifers für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen.

Der Zentralgedanke des Heiligen, wir haben es bereits festgestellt, war ja die Ausnützung des Werkes der Erlösung. „Copiosa apud Eum Redemptio." Um diesen Gedanken gruppierten sich all seine Entschlüsse und Bestrebungen. Als gefeierter Missionar hatte er die Früchte der Erlösung bereits gar vielen vermittelt. Er wollte aber vor seinem Tode noch nachhaltiger und umfassender für Gott und die Seelen wirken, und daher griff er zur Feder. „Mein vorgerücktes Alter," so schrieb er in der Vorrede eines seiner ersten Werke, in den Glorie di Maria, „meine erschütterte Gesundheit mahnen mich, daß das Ende meines Lebens heranrückt und daß ich bald in die Ewigkeit abberufen werde. Aus diesem Grunde wünschte ich, vor meinem Tode der Welt ein Buch zurückzulassen, das fortfahren könnte, nach mir Maria zu loben und auch die anderen anzuleiten, die Herrlichkeiten und die Güte Mariens gegen ihre treuen Diener der Welt zu verkünden."[26] — An die Schwester Carafa schrieb er

[25] Acta Doct. Resp. ad animadv. Cap. IV. Art. 1, § 195, p. 92.
[26] Glorie di Maria, Op. I, p. 3.

einige Jahre später beim Erscheinen der Pratica di amar: „Ich gebe wenig auf den Beifall der Menschen; mein einziger Wunsch ist, daß Jesus Christus geliebt werde.“ [27]

Was Alfons hier von seinen zwei Lieblingswerken sagte, gilt von seiner ganzen schriftstellerischen Tätigkeit. Die Liebe zu den Seelen, der Wunsch, den andern, besonders den Mitgliedern seines eigenen Ordens, bei dem Werk des Seelenheils behilflich zu sein, hatten ihn veranlaßt, sein großes Moralwerk in Angriff zu nehmen. Das Verlangen, die Priester seiner Diözese zu heiligen, ihnen fertige Waffen in die Hand zu legen, bewirkte, daß er die vielen Abhandlungen dogmatischen, kirchenhistorischen und aszetischen Inhalts verfaßte, denen wir in seinen Gesamtwerken begegnen. Daher hebt auch die Kirche in der Festoration des Heiligen als Hauptzug den Seeleneifer hervor. [28] Dieser Seeleneifer war die innerste Triebfeder, nicht bloß seines priesterlichen und apostolischen Wirkens, sondern auch seiner schriftstellerischen Tätigkeit.

2. Zu diesem inneren Drang seiner Seele gesellte sich bei Alfons noch ein anderes Gefühl; es war das der Verantwortung, die er Gott gegenüber hatte ob der ihm gewährten Gnaden und der ihm anvertrauten Talente.

Ein Brief an P. Maione vom 26. Januar 1776 gibt uns hierüber Aufschluß: „Ich bin Oberer,“ schrieb Alfons. „Ich würde mir aus diesem Grunde ein Gewissen daraus machen, wenn ich die Erleuchtungen nicht mitteilen wollte, die Gott mir gibt. Gott gibt den Oberen Erleuchtungen, die er anderen nicht gibt. Diese Überzeugung ist es, die mich antreibt, so viele Briefe zu schreiben.“ Was Alfons hier von den Briefen sagt, muß auch auf seine anderen Schriften ausgedehnt werden, wie wir es schon bei seinem Seeleneifer gesagt haben. Der Briefwechsel des Heiligen mit Remondini überzeugt uns von dem Reichtum seines Innenlebens. Aus seiner heiligen, begnadigten Seele sprühten Gedanken und fromme Anregungen wie Funken aus flammender Glut. Es war ihm ein Bedürfnis, andere mit seinem Feuer zu entzünden. Oft seufzte er unter der Last und Mühe

[27] Corr. gen. 18. Giugn. 1768, Nr. 573.

[28] Deus qui per beatum Alphonsum Mariam . . . animarum zelo succensum. . . . Ecclesiam . . . fecundasti.

der Arbeit, die ihm die Abfassung seiner Werke verursachte; er beteuerte, es sei das letzte Werk, das er in Angriff nehme, und kaum sind einige Wochen verstrichen, so meldet er wieder eine andere Abhandlung zum Druck an, die beinahe beendet sei. Ubi amatur, hatte schon St. Augustin gesagt, non laboratur; aut si laboratur, labor amatur. [29]

3. Hierzu kam noch ein dritter persönlicher Beweggrund: die überaus große Gewissenhaftigkeit des Heiligen in der Benutzung der Zeit.

Alfons hatte sich, wie bekannt, durch ein eigenes Gelübde, das die Acta Doctoratus „etwas Neues, Heroisches, in der Kirche Nochniedagewesenes" nennen, verbunden, keine Minute Zeit zu verlieren. So sehen wir ihn, wie er, überzeugt vom Werte der Zeit, jeden Augenblick benützte, den er sich ersparen konnte, um für Gott und die Seelen zu wirken. Solange er als Missionar tätig war, blieben ihm in der Regel nur die Fastenzeit und die Sommermonate für Studien und literarische Arbeiten frei; als Bischof hatte er mehr freie Zeit. In einem Briefe von 1769 sagte er, er verfüge täglich über sieben bis acht Stunden. Tatsache ist, daß diese fortwährende anstrengende Beschäftigung nicht bloß auf eine große Begabung, sondern auch zugleich auf ein gut organisiertes Innere und auf überaus starke Nerven schließen läßt. Wenn man die schwere Berufsarbeit des Heiligen bei den Missionen und im Beichtstuhl berücksichtigt, wenn man sich die Sommerhitze des neapolitanischen Klimas vergegenwärtigt, wenn man an das abgetötete Leben Alfonsens denkt und an die zahlreichen Übungen der Frömmigkeit, die ihm seine Ordensregel und der eigene Eifer auferlegten, dann kann man das Vollmaß der Arbeit, die der Heilige lieferte und zu der er sich verpflichtet fühlte, nur mit Staunen betrachten.

Die ersten Spuren schriftstellerischer Betätigung bemerken wir in dem Jahre 1734. [30] Wir finden den Heiligen in der Villa dei Schiavi, der zweiten Gründung der Kongregation, damit beschäftigt, Materialien zu sammeln, sowohl für sein Werk der Moral als auch für aszetische Themata. Die wilde Natur,

[29] In Joann. Tr. 48.
[30] Dilgskron I, 133.

die ihn umgab, die heilige Einsamkeit sowie auch der Eifer seiner ersten Genossen schufen die richtige Atmosphäre, in der große Gedanken gedeihen konnten. Seine überaus zarte Andacht zur Mutter des Herrn ließen ihn damals schon auch an ein Werk über die allerseligste Jungfrau denken, deren huldvolle Güte er in der berühmten Grotte von Scala bereits erfahren hatte. Falcoja, sein Seelenführer, ermunterte ihn zur Herausgabe eines derartigen Werkes. Der Jesuitenpater Pepe, mit dem er in Briefwechsel stand, gesteht seinen Neid wegen der Schriften, die er zur Ehre Gottes und Marias in Angriff nehmen wolle. „Diese Korrespondenz", sagt sein Biograph, „beweist, daß Alfons sich angelegentlichst mit marianischen Studien beschäftigte und schon damals jene wichtigen Fragen der Mariologie ins Auge gefaßt hatte, die wir später in seinem Buche, den Glorie di Maria trefflich und unwiderleglich gelöst erhielten." [31]

4. Mit diesen inneren, persönlichen Beweggründen, die den Heiligen anspornten, seine Feder in den Dienst Gottes zu stellen, sollten sich die äußeren Ursachen verbinden. Wir meinen die Zeitumstände des 18. Jahrhunderts, von denen schon oben die Rede war. Das Schifflein Petri schien versinken zu müssen in dem Sturm und in den Wogen. Der Protestantismus hatte mit seinem Grundsatz der freien Forschung die Autorität der Heiligen Schriften untergraben. Der Jansenismus, jene Irrlehre, die mit ihrer vornehmen, kalten Strenge die Seelen geradezu hasste, hatte in den Herzen Hoffnung und Liebe ertötet und das Volk den Sakramenten entfremdet. Gallikanismus, Febronianisches Staatskirchentum und Aufklärung waren die gefeierten Namen anderer Irrtümer, von denen die ersten die Macht des Papstes in wesentlichen Stücken beschränken wollten, der letzte jedes übernatürliche Element aus der Welt zu verbannen drohte. Auch Italien blieb von diesen Irrungen nicht verschont, wie wir es aus den Federkämpfen der Schriftsteller damaliger Zeit sehen.

In einem Briefe vom 14. Mai 1772 [32] äußerte sich Alfons über die Zustände in Neapel: „Mein Gott, wo sind wir? Man lehrt die jungen Leute, man müsse Jansenius und Quesnel folgen. . . . Bis dahin versteigen sich die Gelehrten unseres Jahrhunderts

[31] A. a. O. S. 134.

[32] An P. Blasucci. Corr. gen. Nr. 254.

des Lichts. Jahrhundert des Lichtes, wenn unterdessen die Seelen sich ins Verderben stürzen! Neapel ist verloren: man beichtet dort nicht mehr, man hört keine Predigten mehr an, und dabei unterhalten sich alle Laien über Theologie und Moral."

In der Tat waren die inneren Zustände in der Kirche verhängnisvoll. Alfons äußerte sich hierüber in einem aufschlußreichen Briefe vom 24. Oktober 1774 an den Kardinal Castelli, den dieser nach dem Tode Klemens XIV. dem zusammentretenden Konklave mitteilen wollte. [33]

„Um die Kirche", so schrieb er, „aus dem Zustand der Erschlaffung und Verwirrung zu befreien, dem alle Klassen verfallen sind, reicht alle menschliche Wissenschaft und Klugheit nicht aus. Der allmächtige Arm Gottes ist vielmehr vonnöten. Unter den Bischöfen gibt es wenige, die einen wahren Seeleneifer besitzen; die Orden sind fast alle, ich könnte das ‚fast' weglassen, heruntergekommen. Bei der Weltgeistlichkeit sieht es noch schlimmer aus. Eine allgemeine Reform für alle Geistlichen ist unumgänglich nötig, um der großen Verdorbenheit unter den Laien zu steuern."

Man sieht es, ein laut sprechendes Zeugnis! Einer solchen Verheerung mußte mit den kräftigsten Mitteln Einhalt geboten werden. Alfons hatte es getan in der aufopferndsten Weise durch seine Volksmissionen, die nicht nur Muster der Einzel- und Gesamtreform waren, sondern auch das wirksamste Mittel, um die Seelen aus ihrem Schlaf aufzuwecken und sie der Kirche zu bewahren. Jedoch das Übel drohte, sich in dem Geiste der Völker festzusetzen. Man mußte demselben mit Belehrung begegnen, die weiter reichte, und der Lüge überall die Wahrheit entgegensetzen. Die Flut des Unglaubens mußte durch eine Flut guter Schriften zurückgedrängt werden. Wie schön sagte es der Heilige in seinen „Erwägungen über die Wahrheit der göttlichen Offenbarung":

„Wenn die Feinde unserer Religion nie satt werden, dieselbe in tausend Flugschriften, die sie Tag für Tag erscheinen lassen, zu bekämpfen, warum sollte es dann für überflüssig erachtet werden, wenn die Freunde der Religion sie ohne Aufhören verteidigen?

Die ganze Kraft christlichen Mutes sollte man der unverschämten und maßlosen Wut der Feinde entgegensetzen. Die Lügen des Unglaubens sieht man heutzutage wie im Triumphe von zahllosen böswilligen Schriftstellern in Umlauf gesetzt, die alle bemüht sind, dem Unglauben Kredit zu ver-

[33] Vgl. Dilgskron II, S. 283, sowie Corr. gen. Nr. 773.

schaffen; die Wahrheit des göttlichen Glaubens aber, die allein verehrt und verkündet zu werden verdient, findet zu unserem Unglücke nur wenige Anhänger, welche sie offen verteidigen, während viele andere, welche die Macht und die Schuldigkeit hätten dafür einzutreten, entweder schweigen oder darüber nur mit großer Zurückhaltung sprechen. Was mich betrifft, so tut es mir leid, daß ich nicht einen Schatz von Wissen besitze, welcher hinreichte, allen Deisten die Spitze zu bieten; ich würde alle Wissenschaft nur dazu verwenden, die göttliche Offenbarung, welche die Grundlage und das Fundament unseres Glaubens und unserer katholischen Religion ist, unablässig zu verteidigen.

‚Emendate mores et emendabo verba — ändert euere Sitten, dann ändere ich meine Sprache,' sagte der heilige Augustin zu jenen Unkeuschen, denen es lästig fiel, ihn so oft gegen die Unkeuschheit eifern zu hören. Die Ungläubigen mögen einmal aufhören, ihr Gift, das so vielen Seelen den Tod bringt, auszustreuen, dann werden auch wir aufhören, gegen sie die Feder zu führen und jene, welche sich von ihnen betrügen lassen, vor ihrer Betrügerei zu warnen. Es handelt sich um das Heil jener Seelen, die von Jesus Christus durch sein Blut erlöset sind, es handelt sich um den Glauben, ohne den es kein Heil gibt; darum ist alles Studium, alle Mühe, aller Eifer, den man dafür aufbietet, immer noch etwas Geringes." [34]

Alfons suchte zuerst die maßgebenden Behörden zu veranlassen, sich der Verbreitung schlechter Schriften entgegenzusetzen. Er wandte sich an Kardinal Sersale, richtete Gesuche an die Minister Brancone und Tanucci und zögerte nicht, als alle Bemühungen vergeblich waren, selbst zur Feder zu greifen, um die Sache Gottes zu verteidigen. So rief ein Werk das andere hervor, und von dem Gebiet der Aszetik und der Moral wandte sich Alfons als Apologet überall dorthin, wo größere Gefahr drohte.

Das Jahr 1758 sollte in der Tätigkeit des Heiligen ein Wendepunkt werden. Sein Alter, seine zunehmenden Gebrechen gestatteten ihm nicht mehr, sich regelmäßig an den Missionen zu beteiligen. So kam es, daß die Schriftstellerei seine Hauptbeschäftigung wurde, und es flossen gerade in dieser Zeit aus seiner Seele eine Fülle aszetischer und wissenschaftlicher Abhandlungen, die sich wie ein bewässernder Strom wohltuend über sein Vaterland ergossen. So hatte es die göttliche Vorsehung eingerichtet, daß derjenige, der sich ihrer lieblichen Führung übergeben hatte, auch dem Drang des eigenen Herzens folgen durfte, um Großes für Gott und die Seelen zu tun und dauernd für die Zukunft zu wirken.

[34] Riflessioni sulla verità della divina rivelazione, Op. VIII, p. 470.

§ 2. Quellen, die Alfons bei seiner Aszetik verwendet hat.

Nach der Betrachtung der Beweggründe sowie der Umstände, die zur Aszetik Alfonsens geführt haben, müssen wir nun auch die nähere Gestaltung derselben ins Auge fassen. So sprechen wir zuerst von den Quellen, aus denen der Heilige bei der Darstellung seiner Geisteslehre geschöpft hat. Beantworten wir bei diesem Punkte die doppelte Frage: Welches sind diese Quellen, und wie hat sie der Heilige verwertet?

I. Welches sind die Quellen der Aszetik Alfonsens?

1. Die christliche Aszetik hat zu ihrem Gegenstand das gesamte Streben nach Vollkommenheit, insoweit sich diese hienieden verwirklichen läßt. Sie betrachtet dieses Streben als theologischer Wissenszweig nicht unter dem Gesichtswinkel der Vernunft, sondern in dem Licht jener höheren Wahrheiten, die ihr die Offenbarung liefert, im Lichte „des Wissens Gottes und der Seligen“ [35] oder, wie der hl. Augustinus sagt, „sub specie aeternitatis“.

Soll daher die Lehre eines Geistesmannes höheren Wert haben, so hängt alles davon ab, ob sie auf den Grundsätzen dieser göttlichen Wahrheit aufgebaut ist oder nicht, ob und inwieweit sie die übernatürliche Offenbarung und ihre Hilfsmittel benützt hat. Hat sie es getan, so besitzt sie Ewigkeitswert. Hat sie es nicht getan, so mag sie vielleicht den Geist durch anziehende psychologische Erörterungen beschäftigen, zu den Tiefen der Seele wird sie aber nicht vordringen; sie wird keinen heiligenden und zumeist auch keinen bleibenden Einfluß ausüben können.

Die lauteren Quellen des Wissens Gottes und der Seligen fließen nun vor allem in der Heiligen Schrift, in den Werken der Väter und in den Schriften der großen Theologen und Aszeten. Immer und in allem kommt jedoch diesen letzteren nur darum Wert und sichere Geltung zu, weil sie in Einklang stehen mit der Lehre der Kirche und insoweit sie uns von der Kirche dargeboten und empfohlen werden. Schön sagt daher der hl. Thomas: „Groß ist die Autorität eines

[35] S. Thomas, Sum. theol. I. q. 1, a. 2.

Augustin und eines Hieronymus; jedoch am größten ist die Autorität der Kirche, quia et ipsa doctrina catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet.“ [36] Der kirchlichen Lehre müssen wir also an erster Stelle folgen.

Doch auch der Vernunft und der Erfahrung kommt in der Aszetik eine Rolle zu. Wie die Vernunft den prachtvollen Bau des mittelalterlichen theologischen und philosophischen Wissens begründet und ausgestaltet hat, so dringt sie auch jetzt noch in die Wahrheiten der Aszetik ein. Sie erfaßt, beleuchtet, entwickelt dieselben; sie wendet sie an auf das praktische Leben; sie zieht die Ergebnisse der täglichen Erfahrung und die Beobachtungen heran, die ihr das Leben der Heiligen liefert, um so die Wissenschaft des geistlichen Lebens zu bereichern, zu befruchten und nach allen Richtungen auszubauen.

2. Fragen wir nun bei einem Kirchenlehrer nach der Begründung seiner aszetischen Lehre, so dürfen wir von vornherein annehmen, daß er aus diesen echt kirchlichen Quellen geschöpft haben wird und daß er uns also nicht seine Gedanken, sondern die Gedanken der Kirche bietet. Das ist denn auch der Fall bei dem hl. Alfons.

Prüfen wir diese Behauptung in seinen Schriften nach! Ein summarischer Blick in dieselben gibt uns zuerst die Überzeugung, daß sie zum allergrößten Teil auf Autoritäten aufgebaut sind. Der Verfasser selbst scheint vollständig verschwinden zu wollen und läßt nur andere zur Geltung kommen. Es ist dies nicht ein Zeichen von Geistesschwäche, wie oberflächliche Beurteiler meinen könnten, sondern im Gegenteil die stärkste Beweisart, die bei der Aszese maßgebend ist, da sie ganz von dem göttlichen Geist getragen wird. [37] Man hat oft die aszetischen Schriften Alfonsens Mosaikbilder genannt. Wir möchten sie lieber mit einem bunten, bilderreichen Gewebe vergleichen, das hauptsächlich aus Texten der Heiligen Schrift und aus Zitaten der

[36] Sum. theol. II—II. q. 10, a. 11.

[37] Auf den Einwand des Boethius (Super topica Cic. lib. VI): „locus ab auctoritate est infirmissimus“, antwortete St. Thomas: Licet locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate, quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus (Sum. theol. I. q. 1, a. 8, ad 2).

Väter zusammengesetzt ist. Wie goldene Fäden durchziehen die Worte der Schrift alle Seiten seiner Werke und verleihen dem Bildwerk Glanz und Leben. Zahlreiche Sprüche der Väter und frommer Schriftsteller ergänzen das Bild und vollenden die farbenprächtige Darstellung. Derartige Zitate finden sich bekanntlich bei Alfons in einer solchen Menge, wie bei kaum einem anderen Aszeten. Was in diesem Gewebe an Raum noch übrig bleibt, wird ausgefüllt durch die Arbeit der Vernunft, welche wie eine geschickte Stickerin durch Beispiele aus dem Leben der Heiligen, durch fromme Affekte und Gebete und durch gut gewählte Erfahrungstatsachen den Grund auszuarbeiten versteht, so daß die Hauptfiguren um so deutlicher hervortreten und zur Geltung kommen. Wir dürfen uns daher mit Recht den Schluß erlauben: Die Aszetik Alfonsens ist aus den g e d i e g e n s t e n M a t e r i a l i e n zusammengesetzt.

Da diese Behauptung jedoch folgenschwer ist, so gestatte man uns, den Beweis dafür im einzelnen zu erbringen. Es geschieht durch die Beantwortung der zweiten Frage.

II. Wie hat der Kirchenlehrer seine verschiedenen Quellen verwertet?

a. Die Heilige Schrift.

1. Den Gedanken des Heiligen über diesen Gegenstand finden wir an den verschiedenen Stellen seiner Schriften ausgesprochen, an denen er von den „loci theologici" handelt.[38] Am schärfsten ist er in den Prolegomena zusammengefaßt, die Alfons von P. Zaccaria in seine Moral übernommen hat. Es ist dort die Rede zuerst von der H e i l i g e n S c h r i f t.[39]

Scripturae auctoritas praecipuus fons est, unde theologus quae ad mores spectant doctrinas hauriat . . . lautet Kanon 1, § 3.[40] Da nun die Aszetik ihre Prinzipien zum großen Teil der Moral entnimmt, so schließen wir mit Recht, daß auch sie an erster Stelle aus derselben Quelle zu schöpfen hat, nämlich aus der H e i l i g e n S c h r i f t. Ihrem Wesen zufolge ergibt sich jedoch ein Unterschied sowohl in der A u s d e h n u n g der Zitate

[38] Contra gli Eretici pretesi Riformati, Op. VIII, p. 842 ss.
[39] Theol. mor. Proleg. Op. V, p. 51 ss.
[40] l. c. p. 52.

als auch in ihrer Interpretierung und in der Verwertung des Sinnes der Heiligen Schrift.

Während das „Sittengesetz" den heiligen Büchern bloß sein „Du sollst das tun" entnimmt, sucht das „Vollkommenheitsgesetz" auch das „Du darfst noch weiter gehen". Nicht bloß die Verpflichtungen und Gebote, sondern auch die Räte zieht es in seinen Rahmen hinein. Während sich die Moral, wie der Gesetzgeber, an den bestimmt vorliegenden Wortlaut hält, wendet die Aszetik die Stellen auch in anderem Sinne an. Sie benützt zugleich mit dem literalen auch den anerkannt mystischen sowie jenen akkomodierten Sinn, der auf einer gesunden Auslegung der Heiligen Schrift beruht. Endlich bezüglich der Verwertung der Schrift redet die Aszetik nicht bloß wie die Theologie die gemessene Sprache des Glaubens; sie spricht auch die Sprache der Liebe. Sie jubelt daher gleichwie die kirchliche Liturgie mit dem königlichen Propheten; sie sucht mit der Braut des Hohenliedes den Gegenstand ihrer Sehnsucht; sie wendet die Weisheitssprüche auf alle Lagen des Lebens an. Die Schrift ist ihr Familienbuch; sie ist Thora, aber zugleich Psalter und Harfe. Ihre häufige Benützung schafft eine Atmosphäre, die von Erinnerungen aus den heiligen Büchern durchtränkt ist. Sie ist die Umgangssprache der Aszetik.

2. Wie hat nun Alfons in seinen aszetischen Werken die Heilige Schrift benützt? Er hat es mit Weisheit, mit Wahl, mit Sicherheit getan.

Es ist Gepflogenheit des Weisen, einer jeden Beweisquelle nur das zu entnehmen, was sie bieten kann; ebenso ist es auch Sitte eines gut geordneten Geistes, sich in jeder Wissenschaft mit dem Sicherheitsbeweise zu begnügen, welcher der behandelten Materie entsprechend ist. So können wir auf dem Gebiet der Aszetik gewisse Erfahrungen durch die Autorität der Schrift erhärten, während andere Wahrheiten, wie jene, welche die Mariologie oder die Andacht zu den Heiligen betreffen, nur auf der Überlieferung und auf der allgemeinen Lehre der Kirche, dem consensus Ecclesiae, aufgebaut werden können.

Alfons hat in seinen aszetischen Werken die Schrift vorzüglich in dreifacher Weise verwendet. Er benützt sie als Beweis, als Paraphrase, als Kommentar.

Als Beweis zieht Alfons die Texte der Heiligen Schrift heran, indem er durch sie seine Darlegungen erhärtet.[41] So bieten also die ewigen Gedanken Gottes den Untergrund seiner Aszetik; so baut sich auf denselben das Tugendleben auf; so schildert uns Alfons die Seligkeit und das Glück der Vollendung, sowohl in seinen Werken für Ordensleute als auch in jenen für Priester und das Volk.

Vorwiegend paraphrasierenden Charakter tragen die aszetisch-christologischen Abhandlungen des Heiligen: die Ausführungen über das Leiden des Herrn, der zweite Teil der „Glorie di Maria", die Gebete und Anmutungen, die „Opuscoli" über die Eucharistie.[42]

Eine Art Kommentar gab uns der Heilige in seiner „Übersetzung der Psalmen".[43] Dieses Werk sollte jedoch keine exegetische Arbeit sein. Alfons hat es zu Frömmigkeitszwecken verfaßt, sowohl um seinen Priestern als auch sich selbst das Breviergebet zu erleichtern. Er hatte zu diesem Zweck viele Kommentare gelesen und ergänzte sie durch eigene Erwägungen. So enthält diese Schrift das beste damals bekannte theologisch gesicherte Material über diesen Gegenstand und will die so schwierigen exegetischen Probleme keineswegs erschöpfend behandeln.

3. Für die Auswahl, die Alfons bei Benützung der Heiligen Schrift traf, geht aus seinen Werken hervor, daß er mit Vorliebe das Neue Testament herangezogen hat. Das Evangelium des Lieblingsjüngers des Herrn, die Briefe des hl. Paulus, besonders die an die Römer und an die Hebräer, fließen fortwährend in seine Feder ein. Er benützte jedoch auch sehr reichlich das Alte Testament, wie man sich bei Durchsicht seiner Werke überzeugen kann. Die Psalmen, die Weisheitsbücher, das Hohelied, die Propheten, ganz besonders Isaias, kommen sehr häufig in seinen Schriften vor.

Dürften wir einen bestimmten Eindruck, den wir bei dem Studium seiner aszetischen Werke gewonnen haben, wiedergeben, so möchten wir sagen, daß er die Heilige Schrift vor allem als Missionar und Apostel, als Verkünder und Ausspender

---

[41] Vgl. beispielsweise die Ausführungen der Selva; Sermoni comp.; Sposa; Op. III u. IV.

[42] Cf. Op. I, Riflessioni sulla Passione; Visite; Opuscoli al ss. Sacramento; Dolori et delle virtù di Maria; Op. III, Novena del Natale.

[43] Op. II, 619 ss.

des Werkes der Erlösung verwendet hat. Für ihn ist seinem Wahlspruch gemäß der Zentralgedanke der heiligen Bücher sowie auch seines ganzen Lebens das große Werk der Erlösung. Alles gruppiert sich bei ihm um diese Idee. Er verfolgt sie im Alten Bund in den Vorbildern und Weissagungen, im Neuen Bund in ihrer Verwirklichung und Vollendung. Schön sagt er selbst in seiner Vorrede zu den Psalmen: „Wie leicht wird jeder, der nachdenkt, erkennen, wie die Psalmen von Strahlen göttlichen Lichtes durchdrungen sind! Sie enthalten in sich so viele Zeugnisse Gottes, so viele inbrünstige Gebete und so bestimmte Weissagungen, besonders für die durch Jesus Christus bewirkte Erlösung des Menschengeschlechtes. Man erwäge nur jene Psalmen, in denen ganz deutlich das Reich Jesu Christi, seine Geburt, sein Lehramt, die Wunder, die er gewirkt, sein Leiden, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt und die Verbreitung seiner Kirche vorherverkündigt sind, dem Worte gemäß, das er selbst an seine Jünger gerichtet: „Quoniam necesse est impleri omnia, quae scripta sunt in lege Moysi et prophetis et psalmis de me.“ [45]

Mit dem Studium des Erlösers verband er dasjenige der großen Miterlöserin, der „Coredemptrix generis humani“, wie es die „Glorie di Maria“ dartun.

4. Die Exegese Alfonsens trug aber auch den Stempel der Sicherheit. Den Ausführungen des heiligen Kirchenlehrers liegt zumeist der Literalsinn zugrunde, ohne daß, wie gesagt, die Auslegungen in anderem Sinne ausgeschlossen wären. Es darf uns jedoch nicht befremden, wenn bei einer so reichlichen Verwendung der ihm vorliegenden aszetischen und homiletischen Literatur hie und da eine freiere Akkomodation oder ein aus dem Zusammenhang gerissener Text sich vorfindet. Wie alle theologischen Wissenszweige, so ist auch die Exegese in ständigem Fluß. Wir stoßen jederzeit auf neue Feststellungen und Probleme, die unsern Vorgängern entgangen waren. Auch wir bringen es nicht fertig, sie in erschöpfender Weise für die kommenden Zeiten zu lösen. Ferner hat jede Wissenschaft ihre bestimmte Sprache. Warum sollte es nicht auch so bei der Aszetik sein? Passen auch

[45] Op. II. 619. Alfons zitiert die Psalmen 2. 15. 21. 44. 68.

diese Schrifttexte nicht immer in den Rahmen hinein, so dürfen sie doch nicht einfachhin verworfen werden. Falls sie auch nicht „vi Scripturae" beweisen, so kommt ihnen oft eine andere Bedeutung zu. Sie gehören zum Familienschatz; sie haben sich empfohlen durch die Kraft und die Schönheit des Ausdrucks, durch die an sie geknüpften Kommentare. Sie verraten das hohe Alter der Lehren, in deren Gefolge sie auftreten, wie das Moos an den Bäumen oder an den Granitblöcken auf die langen Jahre ihres Lebens oder ihrer Lage schließen läßt. So einfachhin können sie aus der aszetischen Literatur nicht entfernt und verworfen werden. [46]

Alles in allem kommt der Exegese des hl. Alfons eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu, nicht nur wegen ihrer Reichhaltigkeit und Gediegenheit, sondern auch wegen der recht klugen und vorsichtigen Behandlung der angeführten Stellen. Uns selbst, wir gestehen es, hat im Laufe unserer Arbeit die Feststellung überrascht, wie umsichtig und gründlich Alfons in seiner Exegese vorgegangen ist, so daß wir das Lob der Kirche auch auf ihn anwenden können: Scripturarum aenigmata reseravit.

b. Die Werke der Kirchenväter.

1. Das Verhalten, das Alfons der Heiligen Schrift gegenüber einnahm, befolgte er auch auf dem Gebiete der Patristik. Wir nehmen das Wort in seinem weitesten Sinne.

Sehr wohl wußte der Heilige in seinen Werken die dreifache Rolle auseinander zu halten, die von jeher den Vätern zukam: Sie sind die Übermittler des Offenbarungsschatzes, die Vertreter des kirchlichen Wissens, die Träger des kirchlichen Geistes.

Bei den ersten suchte Alfons die Ergänzung und Bestätigung der Lehren, die in der Schrift nur unvollständig angedeutet sind und die uns die Väter aus der mündlichen Überlieferung übermittelt haben. Dahin gehören jene Wahrheiten,

[46] Wir geben dabei gerne zu, daß sie zu sanieren und durch bessere Texte zu ersetzen sind. Ihr Vorhandensein darf uns jedoch nicht befremden, ebensowenig wie gewisse Sprachfehler in der Itala oder im Kanon der Messe. Etwas anderes ist die Verwertung derartiger Texte zu Beweisen bei den Predigten. Vgl. J. Bainvel, Les Contresens bibliques, Paris 1895.

welche die letzten Jahrhunderte begeisterten: die Unbefleckte Empfängnis Mariens, ihre Mittlerschaft, die Unfehlbarkeit des Papstes, der Primat.

Den Vertretern des kirchlichen Wissens entlehnte er jene Geisteswaffen, deren er zur Verteidigung des christlichen Glaubens, zur Erklärung der kirchlichen Lehre bedurfte. Die eingehende Beschäftigung Alfonsens mit den dringendsten Problemen der Moral und des Rechtes brachte es mit sich, daß er in allen theologischen Fragen sehr bewandert war. Die Rückwirkung dieses Wissens auf die Aszetik konnte für letztere nur von größtem Vorteil sein, gemäß jenen schönen Worten des hl. Gregor: „Nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet, et valde inutilis est pietas, si scientiae discretione careat.“ [47]

Für die Aszetik jedoch kommen die Väter besonders in ihrer dritten Eigenschaft in Betracht, nämlich als Träger des kirchlichen Geistes. Sei es daß man an die Apologeten der ersten Zeiten denkt oder an die großen Lehrer der Kirche, sei es daß man auf die Päpste blickt oder auf die großen Meister der Geisteslehre, die wie ein Antonius, ein Pachomius oder ein Basilius die Seelen zum Dienste Gottes aneiferten; allen gemeinsam ist der wahre Geist der Kirche. [48] Sie bieten uns in ihrer Gesamtheit auf dem Gebiet des Glaubens unfehlbare Lehre; sie leiten und regeln mit untrüglicher Sicherheit unsere Schritte auf dem Gebiete der Sitten; sie laden uns ein zu dem Höhenflug der Heiligkeit, deren Gesetze sie durch die eigene Erfahrung erprobt haben. Sie sind somit die wahren Lehrer der Vollkommenheit.

2. In diesem Sinne benützte auch Alfons diese erfahrenen Geistesmänner. Er entnahm ihren Werken, was sie nur bieten konnten. Die großen Kirchenlehrer vor allem verkörpern die Wahrheit. Auch fließen ihre Namen stets in seine Schriften.

[47] Mor. lib. I, c. 23.

[48] Dieser kirchliche Geist, so wie wir ihn hier auffassen, wird besonders durch das praktische Urteil gebildet. Multi sunt intellectivi, sagt der hl. Thomas, sed pauci iudicativi. Er ist das Resultat dreier Elemente: a) des durch die kirchliche Erziehung und Überlieferung ausgebildeten Urteils, b) des iudicium per modum cognitionis, c) des iudicium per modum inclinationis, das durch die natürlichen und übernatürlichen habitus gebildet wird. — Cf. Sum. theol. I. q. 1, a. 6, ad 3.

ein. Athanasius,[49] Ambrosius,[50] Augustinus,[51] Hieronymus,[52] Chrysostomus[53] und Gregorius[54] sind immer unter der Feder des Heiligen. Sei es, daß sie die Herrlichkeit des jungfräulichen Standes schildern, sei es, daß sie uns die Größe des Ordensberufes oder die Würde des Priesterstandes vor Augen stellen, sei es, daß sie zur Weltflucht mahnen oder zum geistlichen Kampfe, oder daß sie die Schönheit der Tugend beschreiben, immer wußte Alfons ihre Aussprüche geschickt in seine Werke einzuflechten. Zugleich mit den Kirchenlehrern zitiert er die apostolischen Väter und Kirchenschriftsteller, einen Irenäus,[55] Clemens von Alexandrien,[56] Tertullian[57] und Origenes.[58] Er hat alle ihre Schriften durchflogen und ihnen das Beste entnommen. So wandert er mit diesen Heiligen durch die Jahrhunderte und rastet mit Vorliebe bei jenem unter ihnen, von dem Mabillon treffend sagte: „Ultimus inter Patres, primis certe non impar." Er entnahm dem honigfließenden St. Bernhard[59] das Schönste, was er geschrieben: seine Ausführungen über die Liebe, die begeisterte Andacht zu Maria, den Eifer für die Tugenden, das Ideal des Priester- und Ordensstandes, und vermittelte so durch Bernhard den neuen Zeiten, was die alten geboten. In ihm und durch ihn fand die Aszetik Alfonsens ihren Mittelpunkt, und wir dürfen deswegen den Namen dieses Heiligen vor allen anderen besonders hervorheben.

Jedoch auch die eigentlichen „Theoretiker" des geistlichen Lebens hat Alfons herangezogen. Die Schriften des Makarius,[60]

[49] Vita Antonii; De Virginit.; De Incarnat.; Synt. ad Monach.

[50] De Virginibus; De Virginitate; De Offic.

[51] De Moribus; Confess.; Enarrat. in Psalm.; Sermones; De Nat. et Grat.; De Persev.; De dilig. Deo; De Opere monach. etc. . . .

[52] Epist. ad Eust.; ad Demetr. etc. . . .

[53] De Sacerdotio; Homiliae.

[54] Moralium ll. etc. . . .

[55] Adv. Haeres.

[56] Stromata.

[57] De Corona mil.; De Praescript, De Orat. et de Patient; De Poenit.

[58] De Princip.; Comment in Matth., Luc.; Homil.; De Oratione.

[59] De diligendo Deo; Sermones de tempore, de Sanctis, de B. M. V., In Cant. Cant.; De Aquaeductu; De gradibus Humilit.; De moribus Praelat.; De Conversione ad cleric.

[60] Homil.; De custod. Cordis etc. . . .

Cassian [61] und Eucherius [62] boten ihm Stoff für seine Werke über das Ordensleben, die Scala Paradisi des heiligen Johannes Climacus half ihm, die Stufen der Vollkommenheit zu schildern. Sodann übten auch die großen Theologen der darauf sich öffnenden Zeiten auf Alfons den mächtigsten Einfluß aus. Die Mystiker, wie Anselm und Bonaventura, redeten ihm von der Süßigkeit der Liebe und von den Herrlichkeiten Mariens, die großen Scholastiker wirkten klärend, läuternd und führend auf seine Geisteslehre ein. Dem größten unter ihnen, dem hl. Thomas, kommt bei Alfons auch die größte Bedeutung zu. Er bot unserem Heiligen gleichsam den Plan, den Hintergrund, das Gerüst für seine Lehre von der Vollkommenheit. [63] Wie Thomas in der großen Verehrung, die er für die Väter hatte, den Schlüssel fand, um bis zu deren Geist voranzudringen, so nahm Alfons, dank der Verehrung, die er St. Bernhard und Thomas erwies, den kirchlichen Geist dieser beiden großen Heiligen in sich auf.

3. Wie hat nun Alfons die Väter und diese anderen Schriftsteller des näheren verwertet? — Er hat es mit Klugheit, im Geiste der Kirche und mit Beachtung der aszetischen Ausdrucksweise getan.

Zur rationellen Verwertung eines Schriftstellers gehört vor allem die persönliche Bekanntschaft mit seinen Werken. Gewiß hat Alfons sich der Mühe unterzogen, zumal die wichtigeren Schriften der Väter selber zu lesen. Seine zahlreichen, oft langen Zitate beweisen es. Die Zeit der Florilegien und Catenen war

[61] Collat.; De Coenob. Instit.

[62] Homil.; De laude Eremi; De contemptu Mundi.

[63] Wir ersehen dies nicht nur aus den überaus herrlichen Lobsprüchen, die Alfons dem hl. Thomas erteilt hat und auf die wir im Laufe dieser Arbeit zurückkommen, sondern auch aus den zahlreichen Zitaten, die der Heilige, besonders bei grundsätzlichen Erörterungen, anzuführen pflegt. Sein ganzes theologisches Wissen sowie auch seine aszetischen Anschauungen (vgl. die Gliederung der einzelnen Tugenden, die Auffassungen von Rat und Gebot, Tugend und Stand, auch das Gerippe des Ganzen) sind von dem Geiste des hl. Thomas durchdrungen. — So konnte auch Leo XIII. schreiben: Liguori rühme sich oft, daß er der Lehre des Engels der Schule folge; in dieser Anerkennung eines neueren Kirchenlehrers liege ein neues Lob für die Lehre des hl. Thomas, die er jüngst durch eine Encyklika empfohlen habe (Schreiben vom 28. August 1879 an L. Dujardin und J. Jacques).

vorüber. Man traf in allen Bibliotheken die Werke der großen Väter an. Die prachtvolle Bibliothek zu Pagani, die der Heilige großenteils selbst ins Leben gerufen hat, bezeugt seinen Sammelfleiß und seine Belesenheit. [64]

Die kluge Verwendung erfordert auch die sichere Wahl der Schriften. Es scheint uns, daß Alfons je nach der Frage, die er studierte, diese Wahl immer glücklich getroffen hat. Er benützte gewöhnlich die besten Ausführungen, die es gab, und entnahm ihnen, je nach dem Zweck seiner Arbeit das Beste, was sie ihm boten. In den christologisch-aszetischen Fragen zieht er so die großen Christusprediger und Christusbetrachter heran: St. Augustin, [65] St. Leo, [66] St. Anselm, [67] St. Bernhard, [68] den hl. Bonaventura, [69] St. Thomas von Villanova [70] und andere. In den mariologischen Erörterungen kommen die großen Verehrer Mariens an die Reihe, besonders Bernhard [71] und Bonaventura, [72] dann St. Germanus, [73] St. Johannes Damascenus, [74]

---

[64] Der Heilige benützte auch die großen Bibliotheken von Neapel und wahrscheinlich ebenso die eines in der Nähe gelegenen Benediktinerklosters.

[65] Sermones.

[66] Sermones de Passione etc. . . .

[67] Cur Deus homo?

[68] Liber de Pass.; Serm. de Pass.; In Cant. B. M. V. etc. . . .

[69] De Meditat. vitae Christi; das Werk ist wahrscheinlich von Johannes de Caulibus.

[70] Sermones.

[71] De Aquaeductu; In Cant.; In Nativit. B. M. V.; In Assumpt. B. M. V.; Super Missus est etc. . . .

[72] Specul. B. M. V.; Stim. div. Am.; Psalt. Virg. Diese Werke gelten jedoch heute ziemlich sicher als unecht. Das erste wird Konrad von Saxen († 1279), das zweite Jacobus von Mailand († Ende des 13. Jahrh.) zugeschrieben. Beide Schriftsteller sind aus der Schule des hl. Bonaventura, ihre Werke weisen somit die Gedankengänge des großen Meisters auf. Auch die so berühmten Meditationes vitae Christi tragen Spuren desselben Geistes. Wir suchen in aszetischen Dingen nicht so sehr nach Beweisen als nach einer hohen, geklärten Lebenserfahrung, die sich uns aufzwingt. Man übersehe daher keineswegs unter dem Vorwand, daß der Verfasser sich nicht sicher nachweisen lasse, den Wert gewisser Werke, die sich den Jahrhunderten aufgedrängt haben.

[73] In dormit. V. M.

[74] Homil.

Bernhardin de Bustis,[75] Richard von St. Laurent.[76] — Von den eigentlich aszetischen Fragen war schon oben die Rede: Hieronymus, Chrysostomus und Ambrosius haben uns das Beste geboten, was sich sagen läßt über den Kampf um die Tugend, die Herrlichkeit der Reinheit und die Erhabenheit des Priesterstandes.

Alfons hat aber die Väter auch in dem richtigen Sinne verstanden. Er entnahm ihnen gewisse Wahrheiten, die im Laufe der Zeit verdunkelt worden waren, über die Bedeutung des Gebetes, die Andacht zu Maria, die Rolle der Furcht und der Beharrlichkeit. Wir werden später Gelegenheit haben, dies näher darzulegen.

Das zeigt schon, daß er die Väter als Theologe auch im Geiste der Kirche benützte. Die Väter haben, wie wir bereits bemerkt haben, ihre Werke „sub lumine Dei et beatorum" geschrieben; so verfolgte auch Alfons bei ihnen diese sichere Richtung. Er betrachtete alles unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit; er benützte die patristische Literatur weder vom belletristischen, noch vom philosophischen, noch vom oratorischen Standpunkt aus, wohl aber vom theologischen. „Quid curae nobis de generibus et speciebus?" so hätte auch er sagen können. „Cui aeternum verbum loquitur, a multis opinionibus expeditur."[77]

Endlich hat Alfons die aszetische Ausdrucksweise der Väter beachtet. Wissenschaftliche Genauigkeit ist nicht immer das Merkmal der aszetischen Leistungen, ebensowenig als der oratorischen Ergüsse. Um das Hohe mit Sicherheit zu erreichen, bemühen sich Redner und Geisteslehrer, das Höchste mit Eindringlichkeit zu empfehlen. Ihre Mahnungen sind oft von den Umständen eingegeben. Zuweilen sind es auch Obere, Vorstände und Äbte, die

---

[75] Mariale; Pro Fest. V. M.

[76] De laud. B. Virg.

[77] De Imit. Christi, I. c. 3. Das gläubige, ernste und ehrliche Mittelalter hielt sich auch an diesen anderen Satz der Imitatio: „Non quaeras, quis hoc dixerit, sed quid dicatur, attende (Ibid. I. c. 5). Das erklärt die in der Aszetik vorkommenden Quellenverschiebungen. Die Wahrheit galt als die Hauptsache. Große Gelehrte unterzeichneten oft ihre Werke „peccator". Vgl. Kobler (Digby), Kathol. Leben im Mittelalter, I, S. 82.

einen Gesichtspunkt vertreten, einen anderen jedoch mehr außer Acht lassen und so in Übertreibung fallen. Mit Recht konnte daher Alfons sich die Worte von P. Zaccaria in seinem Moralwerk zu eigen machen: Quae ex patrum homiliis, asceticis libris et orationibus idque genus lucubrationibus, non eam theologo fidem faciunt, quam quae in dogmaticis instructionibus, epistolis etc. . . . facere possunt. Nam multa in ejusmodi libris exaggeratius proferuntur, neque id mirum, cum oratoribus omnibus id solemne sit; multa quoque consilium potius spectant quam praeceptiones. [78]

Mögen sich in den aszetischen Schriften unseres Heiligen hier und da vielleicht auch gewisse Einseitigkeiten, Härten und Übertreibungen vorfinden, [79] so tragen trotzdem seine Ausführungen, sowohl wegen der wissenschaftlichen Unterlage, die sie haben, als auch wegen des ruhigen Charakters Alfonsens den Stempel einer sicheren Objektivität. Sie verleiht ihnen jenen ernsten, bleibenden, überall anerkannten Wert, der auf der Wesenserfassung der Dinge begründet ist. [79a]

---

[78] Theol. mor. Proleg. Cap. II, § 2, can. 5. Op. V, p. 53.

[79] Cf. Corr. spez. 28 Marzo 1767, No. 185.

[79a] Für die Beispiele und Wunder, die der Heilige anführt, geben wir zu, daß manche unter ihnen heutzutage bei dem Fortschritt der historischen Wissenschaften vor der Kritik nicht bestehen können. Zur Erklärung jedoch, wenn nicht zur Rechtfertigung ist folgendes zu erwägen:

1. Die meisten der Erzählungen sind Quellen entnommen, die zur Zeit Alfonsens als recht ernste galten — so Pelbart, Nieremberg, Bovio, Auriemma. Vgl. die gesunden Prinzipien Alfonsens über Kritik, Op. IV, p. 465, Vittorie dei Martiri.

2. Diese Schriftsteller standen in diesem Stück noch unter dem Einfluß des Mittelalters, das in den Beispielen den verkörperten Gedanken suchte und nicht die Tatsache. Sabatier sagt mit Recht: Le fait extérieur n'est pas donné ici pour prendre place dans un catalogue de faits historiques: il n'est que le véhicule d'une idée morale (Floretum S. Francisci, Préf.).

3. Das Problem der Gebietstrennung von Glaube und Wissen, von Natur und Übernatur, an dem alle Zeiten gearbeitet haben, ist auch heute noch nicht erschöpfend gelöst; man denke nur an die biblischen Fragen.

4. „Brachium Domini non abbreviatum est.“ Wie weit geht in dem Leben der Heiligen die Wundermacht Gottes? Gefällt sich der Herr nicht gerade mit den einfachen und kindlichen Seelen . . . und Völkern? „Cum simplicibus familiaritas stupenda nimis.“ Kritik und Vorsicht sind gut; Rationalismus und „Minimismus“ bes. bei dem Leben der Heiligen voll-

c. Die neueren Quellen.

1. Neben diesen älteren Quellen des kirchlichen Wissens hat Alfons auch neuere Quellen nicht verschmäht, die ihm zu seiner Zeit zur Verfügung standen. Es handelt sich hier jedoch weniger darum, die verschiedenen Schriftsteller anzugeben, die der heilige Kirchenlehrer benützt hat, als vielmehr die Personen und Schriften hervorzuheben, die auf die Gestaltung seiner Aszetik einen leitenden Einfluß ausübten.

Wir teilen deshalb diese Quellen ein in lebendige und tote.

Zu den lebendigen Quellen, die für die aszetische Bildung Alfonsens von Bedeutung waren, indem sie ihm Ideen übermittelten oder bei ihm Gewohnheiten bildeten, müssen wir vor allem die eigene Mutter des Heiligen zählen. Die zarte kindliche Andacht zu Maria, die auf die ganze Aszese Alfonsens einen so milden, so beseligenden Glanz wirft, ist in ihrem Ursprung auf Donna Anna, seine Mutter, zurückzuführen.[80] Auch die Seelenleiter Alfonsens haben tief auf ihn eingewirkt. Der väterliche Oheim Kanonikus Gizzio hatte ihm schon in der frühesten Jugend eine zarte Verehrung zu seiner eigenen Lieblingsheiligen, der hl. Theresia eingeflößt. Von den Oratorianern überkam er früh die glühende Verehrung zum Allerheiligsten Sakramente des Altars; auch sonst ist ihr Einfluß hoch anzuschlagen.[81] Von den

---

ständig irreführend und gefährlich. Vgl. in bezug auf die in den Glorie di Maria angeführten Beispiele Alfonsens, deren „arge Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit" Meffert hervorhebt, die kräftige Richtigstellung von P. J. L. Jansen, C. Ss. R., im Jahrbuch für Philos. und spek. Theol. 16 (1902) S. 367.

[80] Vgl. Dilgskron I, S. 8. — Die schmelzende Glut, mit der Alfons in seinen ersten Schriften von der Himmelskönigin zu reden beginnt und abgeschlossene persönliche Überzeugungen vorträgt, beweist uns, daß in sein Geistesleben auch machtvolle übernatürliche Ereignisse hineingespielt haben, wie Visionen und Revelationen. Vgl. hier, was Dilgskron über die Erscheinungen der Mutter Gottes in der Grotte zu Scala sagt, I, S. 120 und 121.

[81] Dilgskron I, S. 7 und S. 16. Berthe I, p. 73. Besonders P. Pagano, ein Verwandter Alfonsens, der Leiter des Oratoriums in Neapel, übte als Seelenführer und als Leiter der Kongregation der „Jungen Adeligen" eine starke Wirkung auf unseren jugendlichen Heiligen aus. Siehe auch das Werk von Bélin, L'Esprit de St. Philippe de Néri.

Lazaristen und den Jesuiten, bei denen er jährlich mit seinem Vater die Exerzitien machte, nahm er jene starken Eindrücke mit, welche die Predigt der ewigen Wahrheiten zeitlebens in ihm zurückließ, ebenso die Liebe zu diesen Geistesübungen.[82] Die Nachahmung des Heilandes, die Treue und Beharrlichkeit in dem Beruf, den Seeleneifer, der Heil und Heiligkeit immer verquickte, die Liebe zu Gott und die Losschälung von dem Irdischen, den Gehorsam gegen die Regeln und manch andere Tugenden hatte ihm sein väterlicher Freund, Mgr. Falcoja, in die Seele gelegt.[83]

2. Unter den toten Quellen neueren Ursprungs verstehen wir die literarischen Werke, die der Heilige empfahl, sowie auch jene, die er selber benützte.

Die ersten gibt er selbst im XVII. Kapitel seiner Vera Sposa an[84]:

„Wenn ihr mich fragt, welche Werke die besten sind für euch, die ihr Ordensfrauen seid, so sage ich vor allem: Leset jene Bücher, in denen die Seele am meisten Andacht findet und die euch am meisten bewegen, euch mit Gott zu vereinigen. So die Werke des hl. Franz von Sales, der hl. Theresia, des Ludwig von Granada, jene von Rodriguez, von Saint-Jure, von Nieremberg, von Pinamonti und andere ähnliche; besonders aber die ‚Avisi religiosi' der Väter von St. Maurus, das ‚Direttorio ascetico' von P. Scaramelli, ein modernes, jedoch sehr gelehrtes und sehr frommes Werk. Leset oft unter anderem die Lebensbeschreibungen der Heiligen und besonders die Leben jener heiligen Männer und Frauen, die im Ordensstand gelebt haben: der hl. Theresia, der hl. Maria Magdalena von Pazzis, der hl. Katharina von Siena, der gottseligen Johanna von Chantal, der Ehrwürdigen Schwestern Franziska Farnese und Seraphine Capri, des hl. Petrus von Alcantara, des hl. Johannes vom Kreuz, des hl. Franz von Borgia, des hl. Aloysius von Gonzaga und anderer. Leset ebenfalls oft die Lebensgeschichte der hl. Martyrer, besonders jene von so vielen heiligen Jungfrauen, die ihr Leben für Christus dahingegeben haben: zu diesem Zweck könnt ihr die ‚Vite de' Santi' von P. Croiset verwenden."

Von Schriften, die Alfons benützte oder auf die er bei wichtigeren Auseinandersetzungen verwiesen hat, kommen in den

[82] Noch im späteren Alter sprach Alfons von dem tiefen Eindruck, den er von den Exerzitien, die P. Buglione, S. J., gepredigt hatte, davontrug. Berthe I, p. 18. Den Jahresübungen, die der Heilige 1722 und 1723 in der Fastenzeit im Hause der Missionspriester (Lazaristen) zu Neapel mit seinem Vater verrichtet hatte, schrieb er seine Bekehrung und die Befreiung von der Welt zu. S. Dilgskron I, S. 15 u. 16.

[83] S. Dilgskron I, 2tes Buch, das ganze 4. und 9.. Kapitel.

[84] Cf. Op. IV, 270.

mystischen Fragen in Betracht neben den Werken der hl. Theresia die des hl. Johannes vom Kreuz, des hl. Franz von Sales, das „Direttorio mistico" von P. Bernardus de Castelvetere, die „Lettere e trattati spirituali e mistici" des Kardinals Petrucci, die „Annotazione sulle lettere di s. Teresa" des Bischofs Palafox y Mendoza sowie auch die Schriften von P. Segneri (speziell la Contemplazione mystica); hie und da finden sich auch Zitate von Pseudo-Dionysius.

In den aszetischen Fragen hat Alfons zum großen Teil wohl dieselben Werke verwertet nebst einigen anderen Schriften, auf die wir in seinem Briefwechsel stoßen, so Thomas von Kempis, die Schriften von Tomaso di Gesù (Travagli di Gesù), Sanvitale, Ludovico da Ponte, Spinola und anderen.

Die Acta Doctoratus verweisen in den mariologischen Fragen auf die Werke von Auriemma, Crasset, Bovio, Diotallevi, Lemaro, P. Segneri (il Divoto di Maria), Alloza (Cielo stellato) und den „Prato fiorito". [85]

3. Wir könnten diese Aufzählung verlängern, da Alfons in seinen Schriften Hunderte von Schriftstellern anführt. [86] Dies würde uns jedoch der Lösung der entscheidenden Frage nicht näher bringen. Diese Frage ist folgende: Läßt sich erweisen, sei es aus den Zeugnissen des Heiligen oder aus seinen Werken, daß der eine oder andere unter den öfters von ihm angeführten neueren Schriftstellern auf das Werden seiner Aszetik einen bestimmenden Einfluß ausgeübt hat?

Außer dem hl. Ignatius und der durch die Söhne dieses Heiligen auf die aszetische kirchliche Literatur der modernen Zeiten ausgeübten tiefgehenden Einwirkung sind es besonders zwei Namen, die unter der Feder unseres Heiligen am meisten zur Geltung kommen. Es sind dies die hl. Theresia und der hl. Franz von Sales.

Daß die frische, energische, tatenfreudige Aszetik des jungen Jesuitenordens auf das Zeitalter Alfonsens den stärksten Einfluß ausgeübt hat, wird jeder zugeben, der nur in etwa mit den aszetischen Strömungen der neueren Zeiten vertraut ist. Mit

[85] Acta Doct., Animadv. Promot., § 17, p. 7.

[86] In seiner Moral allein hat er mehr denn 800 verschiedene Autoren zitiert mit ca. 70 000 Stellen! S. Theol. mor. Ed. Gaudé, vol. I, XXIV.

Recht konnten daher Jansen-Henze in einer mit großem Wohlwollen aufgenommenen Schrift[87] über den hl. Alfons und die Gesellschaft Jesu folgende Worte schreiben:

Was Alfonsens aszetische Schriften betrifft, so ist seine Anlehnung an die Schriftsteller aus der Gesellschaft Jesu unverkennbar. Sie führt er wie mit Vorliebe immer wieder an. Auch anderen gibt er den Rat, sie fleißig zu benutzen. Ihnen entnimmt er gern die Vorbilder in der Übung der Tugenden und die Ratschläge in betreff der christlichen und klösterlichen Vollkommenheit. Fast unzähligemal wiederholt er in seinen innigen Gebeten, von denen seine aszetischen Schriften durchwoben sind, jene Anmutungen, die auch so oft dem Herzen des hl. Ignatius entströmten, wie die Bitte: „Gib mir nur deine Liebe und Gnade, o Herr, und ich bin reich genug!" oder „Von dir laß nimmer scheiden mich!"

Welche Hochschätzung und welche Dankbarkeit die Gesellschaft Jesu ihrerseits und nicht zum wenigsten in deutschen Landen unserem Heiligen erwies, sehen wir aus dem hervorragenden Eifer, den sie für die Verbreitung der Schriften des heiligen Kirchenlehrers bezeugte.[88]

Wir wissen bereits, wie sehr Alfons die hl. Theresia verehrte. Ihr Name, ihre Beispiele, ihre Werke werden in den Schriften des heiligen Kirchenlehrers sehr oft angeführt. Am Rande aller seiner Briefe fügte Alfons den drei Namen Jesus, Maria und Joseph den der hl. Theresia hinzu, um die Größe seines Vertrauens auszudrücken. Wir wissen, daß er 1747 eine eigene Novene ihr zu Ehren verfaßt hat, in der er ihre Haupttugenden hervorhebt. Auch in seiner ersten Schrift, den „Visite", erscheint der Name Theresiens des öfteren. Im Jahre 1752 aber verfaßte der heilige Kirchenlehrer ein sehr praktisches Traktätchen: „Breve pratica per la perfezione raccolta dalle dottrine di s. Teresa." Es ist dies gleichsam ein Entwurf, eine kurze Darstellung der Aszetik Alfonsens. Da die Hauptgedanken, die hier entwickelt sind, sehr häufig an anderen Stellen der Werke des Heiligen mit einer gewissen Eindringlichkeit immer wiederholt werden, da besonders in den mystischen Fragen die Heilige immer

[87] Jansen-Henze, Der hl. Alfons Maria von Liguori und die Gesellschaft Jesu, S. 14.

[88] A. a. O. Kap. 5. Der Jesuiten Hochschätzung und Eifer für Verbreitung alfonsianischer Schriften.

als ausschlaggebende Autorität angeführt wird, so schließen wir mit Recht, daß die Geisteslehre der hl. Theresia die des hl. Alfons stark beeinflußt hat. Sie gab ihm die Leitgedanken, besonders inbezug auf die Vollkommenheit; sie zeigte ihm das Ideal, bildete seinen übernatürlichen Sinn, lehrte ihn die Kunst der Betrachtung und machte ihn auf die Notwendigkeit des Gebetes aufmerksam. Sie kann somit als erstklassige Quelle bezeichnet werden, aus der Alfons den Geist seiner Aszetik geschöpft hat.

Auch der große und liebliche hl. Franz von Sales wird häufig in den Schriften Alfonsens genannt. Wie hätte ihn die Macht dieses Heiligen unberührt lassen können, der ein ganzes Jahrhundert unter den Bann seiner Ideen gestellt hatte? Seine Leitsprüche, seine glücklich gewählten Sentenzen kommen daher auch in den Schriften Alfonsens immer wieder vor. Wir wissen, daß Alfons den Heiligen sehr verehrte.[89] Wir meinen, daß er ihm manche seiner Lieblingsmaximen, besonders über die Sanftmut entnahm. Der „Traktat über die Liebe zu Gott" hat gewiß auch bei dem Büchlein: „Übung der Liebe" als Muster vorgeschwebt. Trotzdem glauben wir nicht, daß der Einfluß auf die literarische Tätigkeit Alfonsens über diese Grenzen hinausgegangen sei. Franz von Sales wirkte unmittelbar auf den Geist unseres Heiligen sowie auf das ganze Zeitalter, in dem er lebte; aber er hat Alfonsens aszetischer Lehre keine bestimmende Richtung gegeben. Man kann somit nicht sagen, daß die Aszetik des hl. Franz von Sales von Alfons einfach übernommen worden sei.

Außer diesen Großen auf dem Gebiete der Aszese finden wir in den Schriften Alfonsens keinen anderen Namen, von dem wir vermuten könnten, daß sein Träger gestaltend auf die Geisteslehre des Heiligen eingewirkt hätte.[90]

---

[89] So wurde sein Festoffizium in der von Alfons gestifteten Kongregation von Anfang an als duplex Iae classis gefeiert.

[90] Wir können jedoch nicht umhin zu bemerken und noch einmal besonders hervorzuheben, daß die ganze Jugend Alfonsens unter dem Zeichen des „Geistes des heiligen Philipp Neri und seiner aszetischen Schule" steht. Diese ließ sicherlich in der Seele unseres Heiligen tiefe Eindrücke zurück. Der Einfluß läßt sich jedoch weniger in den geschriebenen Werken Alfonsens verfolgen, als vielmehr in den Gewohnheiten (habitus) seiner Seele, in seinen Lieblingsandachten, in seinen Pastorationsmethoden. Vgl. hierzu in dem schönen Werk von

d. Alfonsens eigene Gestaltungskraft.

1. Wenn nun die Oratorianer durch die Jugendeindrücke, Falcoja durch die Macht der Leitung und des Beispiels, Ignatius durch das tatkräftige Wirken seiner Söhne, Theresia durch ihre Schriften, Franz von Sales durch seinen ernsten und doch so milden und befreienden Geist in der Seele Alfonsens auch die stärksten Spuren zurückließen, so sollte diese Seele doch in ihrem eigenen Innern selber die gestaltenden Kräfte finden, um ein Lehrgebäude der Vollkommenheit besonderer Art zu begründen. Es sollten dies der eigene Geist und das eigene Herz Alfonsens sein.

Wie haben diese zwei Seiten von Alfonsens Persönlichkeit das Werden seiner Aszetik beeinflußt?

Die Seelen der Heiligen lassen sich, nach der geistreichen Bemerkung eines bereits erwähnten Schriftstellers,[91] ihrer Eigenart nach mit den verschiedenen Chören der himmlischen Geister vergleichen. Man unterscheidet die Cherubim, die Seraphim, die Engel. Sie alle schauen Gott und lieben ihn in beseligender Wonne. Bei den ersten ist jedoch die Erleuchtung die vorherrschende Ursache der Liebe, bei den andern im Gegenteil die durchbrechende Liebe der Grund größerer Erkenntnis. Bei den dritten endlich, d. h. bei den dienenden Geistern, den Engeln, sind Erleuchtung und Liebe die Folge der Treue in der Betätigung. So soll es auch bei den Heiligen sein. Der heilige Johannes Evangelist, St. Augustin, St. Theresia gehören zu den schauenden Geistern; St. Petrus, der hl. Gregor VII., der hl. Karl Borromäus zählen eher zu den seraphischen Seelen; St. Paulus, der hl. Patricius, der Apostel Irlands, St. Alfons reihen sich eher dem Chore der Engel an. So weit der genannte Schriftsteller.[92]

Bélin „L'Esprit de St. Philippe de Néri et son Ecole ascétique" die Kapitel: Les œuvres d'apostolat, l'apostolat de St. Philippe comme simple laïque, p. 23 ss.; de l'Oratoire du soir, p. 39; des réunions, p. 62; chant et musique de l'Oratoire, p. 67; des visites aux hôpitaux, p. 86; St. Philippe ne cessait de prier, p. 114; des principales dévotions de l'Oratoire, la Ste. Eucharistie, la Passion, le St. Esprit, la Ste. Vierge, p. 199 ss.; „Siate umili, siate bassi", p. 366 ss.

[91] Saudreau, Degrés de la Vie spir., II, p. 153.

[92] Es versteht sich von selbst, daß wir uns diese etwas willkürliche Klassifizierung und Gruppierung nicht ganz zu eigen machen.

Wir wollen hier nicht auf das Problem der Priorität des Verstandes vor dem Willen eingehen. Wir bestreiten nicht, daß es zwischen Gedanken und Tat eine wechselseitige Rückwirkung gibt. Wir geben gerne zu, was an obiger Klassifizierung berechtigt ist. In einem Punkt jedoch müssen wir dem Verfasser bestimmt widersprechen, nämlich daß er den hl. Alfons der dritten Gruppe zuweist. Es wäre demnach, wenn wir Saudreau folgen, das Wissen Alfonsens, d. h. auch seine Geisteslehre, eher das Ergebnis als das Prinzip seines Wirkens: die treue Tätigkeit im Dienste Gottes hätte ihm Licht und Liebe vermittelt. Es widerspricht diese Auffassung der Natur des Heiligen; sie widerspricht jeder Seite seiner Schriften. Alfons gehörte zu den seraphischen Seelen. Die Liebe schuf seine Aszetik; sie hat das ganze System unter der Kontrolle des Geistes ausgebaut.

2. Seine fürchtende Liebe, um mich der eigenen Worte des heiligen Kirchenlehrers zu bedienen, mit welchen er die Eigenschaften dieser Tugend in seiner „Pratica di amar" schildert,[93] ließ ihn voll kindlicher Furcht das wahre Übel dort erblicken, wo es zu finden ist: in der Abkehr von Gott und der Hinkehr zu den Geschöpfen. Sie gab ihm seine Ausführungen über die Beweggründe des Vertrauens sowie auch des Schreckens ein, über die Barmherzigkeit Gottes, die Andacht zu Jesus und Maria, die Gnade, das Gebet, die Eitelkeit des Irdischen, die letzten Dinge, die Gerechtigkeit Gottes, die Gnadenzahl, den Wert der Zeit, über Sünde und Sünden, Gewohnheit, Gelegenheit und anderes. Seine großmütige Liebe belebte seinen Eifer. Wir verdanken ihr alles, was Alfons geschrieben hat über das Heil, die Heiligkeit, den Wunsch nach Vollkommenheit zu streben, den Priester- und Ordensstand, die Größe der Liebe des Herrn, den Seeleneifer, das Opfer. Seine stärkende Liebe ließ ihn in den Leiden des Heilandes die wahre Trost- und Weisheitsquelle des Lebens finden. Sie ermunterte ihn und durch ihn die andern zum Starkmut im Handeln, zur Geduld im Leiden, zum Ausharren inmitten der Versuchungen, zur pünktlichen Erfüllung der Pflichten. Seine gehorsame Liebe trieb ihn an, von den Vorteilen der Führung zu reden, von der Unterwürfigkeit unter die gegebenen Gewalten, von

[93] S. Cap. IV, Op. I, p. 768.

der Aufmerksamkeit den göttlichen Einsprechungen gegenüber, von der Ergebung in den Willen Gottes. Seine reine Liebe verklärte sein Geistesauge und ließ ihn alles Gute nur tun, weil Gott es will und verdient. So lehrte er in seinen Schriften die sichere Ruhe, mit der die Seele die wichtigen wie die unwichtigen, die angenehmen wie die unangenehmen Verpflichtungen erfüllt, mit der einzigen Absicht Gott wohlgefällig zu sein. Die brennende Liebe wollte alle entflammen und verzehrt sehen: sie verwandelte seine Schriften in ein allgemeines Rauchopfer des Gebetes, des Dankes, der Sühne und der Verherrlichung Gottes. Die berauschende Liebe ließ ihn jubelnd die Freuden der heiligen Eucharistie preisen, die Wonne des Dienstes Gottes, das Glück, ein Kind Mariens zu sein. Die vereinigende Liebe ließ den Willen des Geschöpfes mit dem des Schöpfers eins sein durch die Übung des Wandels in der Gegenwart Gottes, durch die Kunst immer aufs innigste mit Gott zu verkehren. Die seufzende Liebe endlich sehnte sich ohne Unterlaß nach dem Endziel des Lebens und den wonnevollen Freuden des Himmels, wo sie den Verlust Gottes nicht mehr zu fürchten braucht.

3. Jedoch auch der Geist hatte sich bei der Ausbildung dieser verschiedenen Lehren seiner Rechte nicht begeben. Die Rolle, die ihm gebührt, hatte er sich vorbehalten: es sollte die erste, gestaltende, die führende Rolle sein. Dem Geiste folgend betonte Alfons im Leben des Glaubens und der Vollkommenheit vor allem die Notwendigkeit des Lichtes, der Grundsätze, der Überzeugungen. Er erhob sich, getragen von den Gnadengaben des Heiligen Geistes, zu jener übernatürlichen Höhe hinauf, von wo aus allein der Mensch über alles ein richtiges Urteil fällt, sei es über die göttlichen, sei es über die menschlichen Dinge. Jene suchte er den Gesetzen der Erkenntnis gemäß in greifbare Formen zu kleiden, diese zu erheben und zu verklären.

Daher jene Höhenluft, die wir in den Schriften des Heiligen einatmen, jene lichtvollen Ein- und Ausblicke; daher der bestimmt übernatürliche Charakter seiner Werke, die alles „sub ratione Dei“ betrachten; daher dieser wissenschaftliche Hintergrund, die richtige Abwägung aller Werte; daher endlich die glücklich gewählten Leitsätze und deren richtige Anwendung auf die verschiedenen Lebenslagen und Stände.

Was die Liebe begonnen, hat die Weisheit vollendet und geklärt und die Kunst der Gestaltung in glückliche Formeln gebracht. So haben Geist und Herz bei der Entstehung der Vollkommenheitslehre Alfonsens zusammengewirkt.

DRITTER ABSCHNITT.

Das Werden der aszetischen Werke.

Das Entstehen der Geisteslehre unsers Heiligen läßt sich mit dem Wachstum eines Baumes vergleichen. Hat er einmal feste Wurzeln gefaßt und sind die äußeren Bedingungen günstig, so bekundet sich sein Leben bald durch die Pracht der Blüten. Diese reifen ihrerseits zu herrlichen Früchten heran. — Die Blüten sind die Gedanken, wie sie im Geiste Alfonsens entstanden sind. Die Früchte sind die Werke, in die er sie niedergelegt hat. Wir müssen hier ihr Zustandekommen ins Auge fassen und daher die aszetischen Schriften Alfonsens sowohl nach der materiellen als auch nach der formellen Seite betrachten. — Es ergibt sich hiermit für diesen Abschnitt folgende Gesamteinteilung:

1. Das Werden der aszetischen Werke Alfonsens in materieller Hinsicht, und zwar zuerst nach ihrer chronologischen Entstehung, dann nach ihrem Inhalte.

2. Das Werden dieser Werke in formeller Beziehung.

§ 1. Das Werden der Werke Alfonsens in materieller Hinsicht.

I. Ihre chronologische Entstehung.

Um uns einen Überblick über die aszetischen Werke Alfonsens zu verschaffen, gestatten wir uns, sie nach dem „Elenchus chronologicus", der in den Acta Doctoratus steht, in ihrer zeitlichen Reihenfolge aufzuzählen.

Es sind ungefähr 160 Nummern verschiedenen Umfangs. Da die Gedankengänge der Väter den Söhnen gewöhnlich heilig sind, so hätte auch die geringste unter ihnen genügt, um manch anderen Ordensstifter als Schriftsteller berühmt zu machen. Viele von diesen Schriften sind jedoch sehr bedeutend an Ausdehnung: wir

verweisen bloß auf die Briefe des Heiligen, die in der italienischen Ausgabe allein drei Oktavbände füllen.

Die angeführten Schriftwerke entstammen alle der Feder des heiligen Kirchenlehrers. Drei [94] unter ihnen sind jedoch Umarbeitungen älterer, zur Zeit des Heiligen bereits gebrauchter Werke. Alfons hat dieselben wegen ihrer Vortrefflichkeit zum Zwecke größerer Verbreitung in neuer Gestalt herausgegeben.

Andere Schriften des Heiligen sind im Laufe der Jahre verloren gegangen, so z. B. eine Biographie von Mgr. Falcoja, die auch manches Licht auf die Jugend Alfonsens werfen würde. In dem folgenden Verzeichnis vermissen wir auch die „Vita di P. Cafaro", eines der ersten Genossen des Heiligen, die uns jedoch noch erhalten ist; [94a] ebenso einige andere Traktätchen, die inzwischen aufgefunden wurden. So hat Kard. van Rossum 1896 zum erstenmal eine Dissertatio de D. N. Jesu Christi Praedestinatione auctore S. Alfonso de Ligorio herausgegeben. Eine Einkleidungsrede, Sermon de vêture pour deux jeunes Epouses de Jésus Christ, gibt P. Dujardin in den Oeuvres complètes des Heiligen in französischer Übersetzung wieder. [94b] Eine von St. Alfons vollständig ausgearbeitete Abhandlung über die Notwendigkeit des innerlichen Gebetes finden wir in dem Werke von P. Aigner: „Der Priester in der Einsamkeit", das eine Übersetzung der Selva ist.

[94] Es sind dies:

a. Die 1750 erschienene Schrift: „Degli Esercizi di Missione". Der Heilige benützte dabei das Werk von Filippo di Mura: „Il missionario istruito". Er selbst sagt: „Confesso di aver preso la maggior parte di questa mia operetta".

b. Das 1753 verfaßte Opusculum: „Modo di conversare continuamente alla famigliare con Dio". — Nach P. Dujardin, Oeuvres, II, p. 416, ist es eine Umarbeitung des Werkchens: „Exercice de la Présence de Dieu" von P. Vaubert; nach anderen benützte Alfons dabei die „Méthode pour converser avec Dieu" von P. Boutault.

c. Die kleine Abhandlung, die 1775 erschien: „Del Sacrifizio di Gesù Cristo." — Alfons selber schreibt: „Confesso averla trattata ed epilogata da un opera di un dotto autor francese." Ob die Vorlage von P. Condren oder Pasquier-Quesnel ist? Cf. Dujardin, Oeuvres, XIV, p. 3.

[94a] Sie findet sich in der französischen Übersetzung der Werke Alfonsens von A. M. Tannoja. Paris 1842, vol. III, p. 487 ss.

[94b] Vol. XI, p. 278 ss. Véritable Epouse.

CHRONOLOGISCHES VERZEICHNIS

der aszetischen Schriften des hl. Alfons von Liguori. [95]

Erscheinungs-Jahr	Alter des Heiligen	
1745*	49*	*Visita al SS. Sacramento* ed a Maria SS., per ciascun giorno del mese.
1745	49	*Novena in onore di S. Teresa;* preceduta d' una Coronella da recitarsi in ciascun giorno della novena.
—	—	Consecrazione a S. Teresa.
id.	id.	Canzoncine spirituali.
id.	id.	*Riflessioni utili ai Vescovi,* per la pratica di ben governar le loro Chiese.
—	—	Libellus meditationum. Es ist ein Büchlein mit Betrachtungen und anderen Frömmigkeitsübungen, das auf den Missionen verteilt wurde.
—	—	*Compendium vitae christianae.* Es wurde auf Befehl des Kardinals Spinelli, des Erzbischofs von Neapel, gedruckt.
1748	52	Regolamento per una Religiosa, che domanda d' esser guidata per la via di maggiore perfezione.
id.	id.	Avvertimenti generali per la perfezione.
1749	53	*Costituzioni e Regole* della congregazione del SS. Redentore. Sie wurden in diesem Jahre durch Papst Benedikt XIV. approbiert.
1750	54	*Le Glorie di Maria.* — In diesem Werk befinden sich: 1. Spiegazione del Salve Regina. 2. Nove Discorsi sulle sette feste principali di Maria.

[95] Dieses Verzeichnis ist der amtlichen Aufstellung aller Werke des Heiligen entnommen, die den Acta Doctoratus auf Seite 85 ff. beigefügt ist. In ihrer Gesamtheit gibt sie uns einen richtigen sachlichen Einblick in die schriftstellerische Tätigkeit Alfonsens.

Wir begnügen uns mit den dort angegebenen Zeitbestimmungen (* steht bei zweifelhaften Daten; — wenn Daten nicht zu ermitteln sind), da eine ganz genaue Feststellung der einzelnen Jahre eine eigene historische Arbeit verlangen würde, die nicht in dem Rahmen unserer Aufgabe liegt.

Wir halten auch fest an der italienischen Bezeichnung der Werke, wie sie hier angeführt werden, da eine Umtaufung, wie sie besonders die Übersetzer vorgenommen haben, Anlaß zu zahlreichen Verwechslungen gegeben hat. Auch die Orthographie des amtlichen Elenchus ist beibehalten. Die auf den nachfolgenden Seiten besonders berührten Schriften sind durch Kursivdruck hervorgehoben.

Derselbe Elenchus zählt neben den aszetischen Werken noch 23 Abhandlungen dogmatischen Inhaltes auf und 73 verschiedene Schriften oder Bearbeitungen älterer Werke aus dem Gebiet der Moral, im ganzen also bei 260 Schriften des heiligen Kirchenlehrers.

Erscheinungs-Jahr	Alter des Heiligen	
		3. Riflessioni sopra ciascuno de' sette dolori di Maria.
		4. Delle Virtù di Maria Santissima.
		5. Vari ossequj di divozione verso la divina Madre, colle loro pratiche.
		6. Aggiunta di varj esempj appartenenti a Maria Santissima.
		7. Coronella de' Dolori di Maria.
		8. Coronella di Maria Immacolata.
		9. Dedicazione a Maria di se stesso, e della famiglia.
		10. Canzoncine in onor di Maria Santissima.
1750	54	*Avvisi spettanti alla vocazione religiosa.* Sie erschienen in doppelter Auflage, die eine für die Kongregation des Allerheiligsten Erlösers, die andere für Ordensfrauen, zugleich mit der folgenden Schrift.
id.	id.	*Considerazioni* per coloro che sono chiamati allo stato religioso.
id.	id.	*Conforto ai Novizj* per la perseveranza nella loro vocazione.
1752	56	*Vita del P. Gennaro Maria Sarnelli,* della Congregazione del Santissimo Redentore.
—	—	*Vita di Vito Curzio,* fratello laico della Congregazione del Santissimo Redentore.
—	—	Coronella della Santissima Trinità in onore di Maria.
id.	id.	*Breve Pratica per la perfezione,* raccolta dalla dottrina di S. Teresa.
—	—	*L'Amore delle Anime,* cioè Riflessioni ed affetti sulla Passione di Gesù Cristo.
1756*	60*	Breve pratica dell' orazione mentale.
1757	61	Regolamento per gli Seminarj.
1758	62	*Novena del Santo Natale.* — In diesem Werk befinden sich:
		1. Dieci Discorsi per la novena e la festa di Natale.
		2. Discorso del nome di Gesù.
		3. Meditazioni per i giorni dell' Avvento, sino alla novena della nascita di Gesù Cristo.
		4. Meditazioni per i giorni della novena di Natale.
		5. Meditazioni per l'ottava di Natale, e per gli altri giorni sino all' Epifania.
		6. Meditazioni per l'ottava dell' Epifania.
		7. Esempj e Canzoncine di Gesù Bambino.
		8. Novena (e Canzoncine) del Cuore di Gesù.
		9. Meditazioni (e Canzoncine) in onore di S. Giuseppe, per i sette mercoldi precedenti alla sua festa.
		10. Apparecchio e ringraziamento per i Sacerdoti nel celebrare la messa. Dabei zugleich einige Erwägungen über das heilige Meßopfer.

Erscheinungs-Jahr	Alter des Heiligen	
1758	62	*Apparecchio alla morte,* cioè Considerazioni sulle Massime eterne, utili a tutti per meditare, ed ai Sacerdoti per predicare. — Dieses Werk enthält zugleich: 1. Nove Discorsi da farsi nel tempo dei flagelli. 2. Atti da farsi ogni giorno. 3. Protesta per ben morire, etc.
—	—	Novena del SS. Nome di Gesù.
—	—	Affetti al Sacro Cuore di Gesù.
—	—	Novena in onore di S. Michele, ossia motivi di confidenza nella potente intercessione dell' Arcangelo S. Michele.
1759	63	*Del gran Mezzo della Preghiera,* per conseguire la salute eterna, e tutte le grazie che desideriamo da Dio. — Dieses Werk enthält auch noch: 1. Preghiere per ottenere la perseveranza finale, il santo amore, la confidenza nei meriti di G. C. e nell' intercessione di Maria, la grazia di sempre pregare, e le grazie necessarie alla salute. 2. Pensieri e giaculatorie. 3. Atti divoti da farsi nella Visita al SS. Sacramento e alla Beata Vergine Maria, che si farà fare al popolo. 4. *Regolamento di vita* d'un Cristiano (compendiatum). 5. Virtù in cui deve esercitarsi un' anima, per fare vita perfetta.
1760	64	*La vera Sposa di Gesù Cristo,* cioè la Monaca santa per mezzo delle virtù proprie d' una Religiosa. — In diesem Werk befindet sich unter anderem: Regolamento di vita d' una religiosa, che desidera farsi santa.
—	—	Meditazioni per otto giorni di esercizj spirituali in privato (für Ordensfrauen).
—	—	Ristretto delle virtù, in cui dee esercitarsi una Religiosa che vuol farsi santa.
—	—	Massime spirituali che dee tenere una Religiosa.
—	—	Aspirazioni d' amore a Gesù Cristo.
id.	id.	Discorso familiare ad una fanciulla, che prende l'abito di monaca.
—	—	Sermone di Vestizione per le monache.
id.	id.	*Selva di materie predicabili ed istruttive,* per dare gli esercizj ai preti, ed anche per uso di lezione privata a proprio profitto. — Dieses Werk enthält noch: 1. Regolamento di vita per un Sacerdote secolare. 2. Regole di spirito per un Sacerdote che attende alla perfezione. 3. Massime di spirito per un Sacerdote.

Erscheinungs-Jahr	Alter des Heiligen	
1760	64	*Breve Istruzione degli Esercizj di missione,* colle sue regole e pratiche. Dieses Werk ist der 3. Teil der „Selva".
id.	id.	*La Messa e l' Officio strapazzati;* zugleich mit den Akten der Vorbereitung und Danksagung bei der heiligen Messe.
—	—	Discorso ai Sacerdoti, della necessità dell' orazione mentale.
—	—	Istruzione a' Sacerdoti sulla purità d' intenzione.
1761	65	Meditazioni per otto giorni di esercizj spirituali in privato (über die ewigen Wahrheiten für alle Gläubigen).
id.	id.	*Considerazioni ed affetti sopra la Passione* di Gesù Cristo, esposta semplicemente secondo la descrivono i sagri Vangelisti.
—	—	Esercizio della Via Crucis.
—	—	Preghiere a Gesù, per il merito di ogni pena particolare, che soffrì nella sua Passione.
id.	id.	*Delle Cerimonie della Messa,* zugleich mit Akten der Vorbereitung auf die heilige Messe und Danksagung.
id.	id.	*Lettera ad un Religioso amico,* ove si tratta del modo di predicare all' apostolica, con semplicità, evitando lo stile alto e fiorito.
id.	id.	Opere spirituali.[96] — Der erste Teil dieses Werkes enthält neben Visita al SS. Sacramento, das bereits angegeben ist: 1. Atti per la S. Communione. 2. Aspirazioni amorose a Gesù Sacramentato. 3. Sospiri d' amore verso Dio. 4. Massime eterne, cioè Meditazioni per ciascum giorno della settimana. 5. Atti da farsi ogni mattina. 6. *Quiete per le anime scrupulose* nell' ubbidire al loro direttore. 7. *Modo di conversare* continuamente alla familiare con Dio. 8. Protesta della morte. 9. Orazioni alla divina Madre per ciascun giorno della settimana. 10. Pratiche divote per suffragare giornalmente le anime del Purgatorio, per tutti i giorni della settimana. 11. *Canzoncine spirituali* a Gesù ed a Maria Santissima. Der zweite Teil enthält zugleich mit dem oben schon angegebenen Werk: L' Amore delle anime folgende Stücke: 1. Gradi della Passione. 2. Coronella delle sante Piaghe di Gesù Crocifisso.

[96] Diese 1761 erschienene Ausgabe ist schon die 13. neapolitanische. Wir geben sie hier an, weil sie die vollständigste ist.

Erscheinungs-Jahr	Alter des Heiligen	
		3. Orazione da dirsi ogni giorno a Gesù Cristo per ottenere il suo santo amore. 4. *Uniformità alla volontà di Dio.* 5. Breve Trattato *della necessità della Preghiera,* della sua efficacia, e delle condizioni con cui deve esser fatta. 6. Preghiera per ottenere la perseveranza finale, e la grazia di sempre pregare. 7. Orazione per ottenere le sante virtù. 8. Regole per ben vivere. 9. Atti da farsi nella giornata da ogni cristiano. 10. Modo pratico di fare l'orazione mentale. 11. Massime per la direzione di un' anima, che vuole amare perfettamente Gesù Cristo. 12. Applicazione della Messa. 13. Esercizio divoto per impetrare i sette doni dello Spirito Santo. 14. Divotissimi esercizj da praticarsi avanti la Confessione. 15. Canzoncine spirituali.
id.	id.	Il cristiano provveduto. — In diesem Werk befinden sich neben den verschiedenen Stücken, die in dem Buche „Opere spirituali" enthalten sind, noch folgende andere: 1. Atti cristiani da farsi almeno una volta il giorno. 2. Atti per la Confessione e Communione. 3. Modo di sentir la Messa.
id.	id.	Vita e morte della Serva di Dio, *Suor Teresa Maria de' Liguori.*
1762	66	Regolamento per il seminario di Sant' Agata de' Goti.
id.	id.	Breve dottrina cristiana.
—	—	Istruzione per l'orazione mentale de' figliuoli, la mattina nel tempo della messa.
1764	68	Regole per il ven. Monastero di S. Maria Regina Coeli, nella Città d' Airola.
1767	71	*Via della Salute,* cioè Meditazioni e pratiche spirituali, per acquistare la salute eterna. — Dieses Werk enthält: 1. Meditazioni per ogni tempo dell' anno. 2. Meditazioni per alcuni tempi, e giorni particolari dell' anno (Avvento, Novena di Natale, Novena della Purificazione, Passione, Pasqua, Novena dello Spirito Santo, Ottava del SS. Sagramento, ecc. ecc.). 3. *Regolamento di vita di un cristiano,* colla pratica delle virtù. 4. Saette di fuoco, cioè pruove che Gesù Cristo ci ha date del suo amore, nell' opera della nostra redenzione. 5. Massime spirituali, che dee tenere un cristiano.

Erscheinungs-Jahr	Alter des Heiligen	
		6. Brevi Notizie della vita del R. P. Paolo Cafaro, Sacerdote della Congregazione del SS. Redentore.
1768	72	*Pratica di amar Gesù Cristo,* tratta dalle parole di S. Paolo: „Charitas patiens est, benigna est etc." zugleich mit: Affetti divoti a Gesù Cristo di un' anima che vuol esser tutta sua.
—	—	Foglietto in cui brevemente si tratta di cinque punti, su de' quali, nelle Missioni, deve il predicatore avvertire il popolo di più cose necessarie al commun profitto.
1769	73	*Delle Cerimonie della Messa.* — 3 Teile: 1. Delle Cerimonie della Messa. 2. Della riverenza con cui dee celebrarsi la santa Messa, e dell' apparecchio e ringraziamento che debbon farsi da' celebranti. 3. Degli abusi nel prender le Messe; e si risponde al libro anonimo sugli Onorarj delle Messe.
1771	75	*Sermoni compendiati* per tutte le Domeniche dell' anno. — Dieses Werk enthält außer dem 1761 herausgegebenen Brief über die Art zu predigen: 1. Avvertimenti ai Predicatori. 2. *Lettera ad un Vescovo novello,* ove si tratta del gran' utile spirituale, che recano ai popoli le sante Missioni. 3. Lettera ad un giovine studioso, che sta deliberando sovra l'elezione dello stato; e quì si parla del gran profitto, che si ricava dagli Esercizj spirituali in solitudine.
id.	id.	4. Sermoni nelle feste di S. Giuseppe, di Maria Annunziata, e de' Dolori di Maria.
—	—	Predica della Passione di Gesù Cristo.
1773	77	*Riflessioni sulla Passione di Gesù Cristo,* ed altri soggetti spirituali, esposte alle anime divote. — Dieses Werk enthält unter anderm: 1. Riflessioni sulla Passione di Gesù Cristo. 2. Otto meditazioni della Passione di Gesù Cristo, ricavate dalle antecedenti Riflessioni. 3. Riflessioni divote sovra diversi punti di spirito. — Canzoncine. 4. Ragguaglio del miracoloso ritrovamento delle sagre particole rapite nella parocchia di una terra della diocesi di Napoli, nello scorso anno 1772.
—	—	Forza che ha la Passione di Gesù Cristo, per accendere il divino amore in ogni cuore.
id.	id.	Dolce trattenimento delle anime amanti di Dio a vista di Gesù Crocifisso.
—	—	Aspirazioni divote.
—	—	*Meditazioni sulla Passione* di Gesù Criste per ciascun giorno della settimana.

Erscheinungs-Jahr	Alter des Heiligen	
—	—	Pii Riflessi per eccitarsi all' amor di Dio, e alla divozione di Maria.
—	—	Contrassegni sicuri da riconoscere in noi il santo amor di Dio.
–	—	Dodici brevi Giaculatorie per ciascun giorno delle dodici maggiori solennità dell' anno.
1774	78	*Traduzione dei Salmi e de' Cantici,* che si contengono nell' Officio divino, dedicata alla Santità di N. S. Papa regnante Clemente XIV.
1775	79	*Vittorie dei Martiri,* ovvero le vite de' più celebri Martiri della Chiesa. — Dieses Werk enthält ferner:
		1. *Del sagrificio di Gesù Cristo,* con una breve dichiarazione delle preghiere che si dicono nella Messa.
		2. *Stimoli ai Religiosi,* per avanzarsi nella perfezione del loro stato.
		3. Avvertimenti ai giovani studenti ed applicati allo stato ecclesiastico.
		4. Risposta ad un Giovane, che domanda consiglio circa lo stato di vita che deve eleggere.
		5. *Stimoli ad una Religiosa,* per avanzarsi nell' amore del suo divino Sposo Gesù Cristo.
		6. Avvertimenti ad una Donzella, che sta in dubbio dello stato che ha da eleggere.
		7. Esortazione alle Communità religiose di frequentar l'orazione davanti al SS. Sagramento.
id.	id.	8. Avvertimenti necessarj ad ogni persona di qualunque stato per salvarsi (d. h. von der Notwendigkeit des Gebets und der Fürsprache Mariens).
		9. Preghiera da farsi ogni giorno, per ottenere la santa perseveranza.
		10. Novena de' Morti, in suffragio delle anime sante del Purgatorio.
id.	id.	*Trattatello dell' amor divino,* e dei mezzi per acquistarlo.
id.	id.	Consiglj di sollievo e di confidenza per un' anima desolata.
—	—	Motivi di confidenza nella divina misericordia per i meriti di G. C.
id.	id.	Coronella per la novena del SS. Redentore.
1777	81	*La fedeltà dei Vassalli verso Dio* li rende anche fedeli al loro Principe.
1778	82	Ricordi diretti alle Religiose del SS. Redentore, dimoranti ne' monasteri della città di S. Agata e di Scala.

Nota. — Zu diesen aszetischen Werken und Abhandlungen müssen mehrere Cantica spiritualia (Canzoncine) hinzugezählt werden, ferner mehr denn 1300 *Briefe des Heiligen,* die sich großenteils auf geistliche Dinge beziehen und sich auf die Zeit von 1730—85 erstrecken.

II. Die aszetischen Werke Alfonsens ihrem Inhalte nach.

Fassen wir die aszetischen Werke des Heiligen ihrem Inhalte nach ins Auge, so können wir mit einem seiner Biographen behaupten, daß er neben den Abhandlungen allgemeinen Inhaltes immer drei Arten von Werken zur Ausarbeitung auf seinem Schreibtisch hatte. Die einen waren für das christliche Volk bestimmt, andere für den Klerus, wieder andere für die Ordensleute. Es wird sich lohnen, dieser Gruppierung zu folgen und in raschem Überblick die hauptsächlichsten der Werke hervorzuheben.

a. Werke allgemeinen Inhalts.

Unter den Werken allgemeinen Inhalts haben den Namen Alfonsens besonders berühmt gemacht und in die Ferne getragen: die Visite — die Glorie di Maria — die Novena del S. Natale — L'Apparecchio alla morte — Del gran Mezzo della Preghiera — die Via della Salute — die Pratica di amar und le Vittorie dei Martiri.

Es sei hier gestattet, kurz die Bedeutung dieser Werke hervorzuheben, da auf deren spezifischen Inhalt bei den einzelnen Punkten dieser Arbeit zurückzukommen ist.

Die Visite (1744?) sind das erste Werkchen, das der Feder, oder sagen wir richtiger, dem warmen Herzen des Heiligen entflossen ist. Er schrieb es für die Novizen seiner Kongregation. Es enthält, nebst einer überaus anmutigen Einleitung, in 31 Betrachtungen für jeden Tag des Monats „Gedanken und fromme Affekte, die bei dem Besuche des Allerheiligsten Sakramentes und der Begrüßung der seligsten Jungfrau verwendet werden können". „Eine Innigkeit, wie sie nur der erleuchtetste Glaube hervorbringt," sagt P. Dilgskron,[97] „eine himmlische Salbung, wie sie den heiligen Schriften eignet, und ein Feuer, wie es allein aus der geläutertsten Liebe gewonnen wird, charakterisieren diese Betrachtungen und Gebete." Als Alfons 1744 an Kanonikus Sparano schrieb: „Io l'ho fatto alla buona," ahnte er zwar schon, daß dieses Werkchen eine Zukunft haben würde; jedoch wagte er es nicht, sich den Erfolg so groß vorzustellen, wie er

[97] Leben des hl. Alfonsus Maria von Liguori, Bd. I, S. 273.

dem goldenen Büchlein zuteil werden sollte. Im Siegeslauf eroberte es die Welt. Die Auflagen, die es erlebte, sind in die vielen Tausende gestiegen, und es wurde in die allermeisten Sprachen übersetzt. Wie das Rosenkranzgebet des hl. Dominikus, die Imitatio des Thomas a Kempis, die Exerzitien des hl. Ignatius der klassische Ausdruck für bestimmte christliche Frömmigkeitsübungen geworden sind, so sollten die Visite bald die klassische Form des Besuches beim allerheiligsten Altarsakramente sein.

Ein anderes Werk, die Glorie di Maria (1750), hat den Ruf des Heiligen nicht weniger verbreitet und in der Kirche, besonders in praktischer Hinsicht, den gewaltigsten Einfluß ausgeübt zur Belebung, Vertiefung und Läuterung der Andacht zur allerseligsten Jungfrau Maria. Dieses Werk sollte, wenn wir so sagen dürfen, der Andacht der Christen zur Mutter des Herrn neue Formen geben. Es enthält, wie bekannt, in seinem ersten Teil eine geistvolle, herzinnige Umschreibung des „Salve Regina", ganz durchwoben von den Gedanken der Schrift, den Aussprüchen der Väter, und geschmückt mit den Perlen aus dem Mund der großen Verehrer Mariens. — Der zweite Teil bespricht die „Feste Mariens" und erläutert ausführlich die „Schmerzen der seligsten Jungfrau und ihre Tugenden". Eine Anweisung über die Art und Weise, Maria zu verehren, und eine Sammlung marianischer Erzählungen sowie einige Andachten und Lieder sind beigefügt. „Cet important ouvrage d'Alphonse", sagt Kardinal Villecourt, „peut être appelé à juste titre un monument éternel de sa tendre et ardente dévotion à la glorieuse Reine des Cieux." [98]

Jedoch auch in der Liebe zu Jesus wollte Alfons nicht zurückbleiben, wie er es in den Glorie di Maria selbst sagt. [99] Die Frucht dieser Liebe sollte eine Reihe christologisch-aszetischer Schriften sein, die uns zwar nicht den vollen Gedanken des Heiligen [100] erschließen, aber die Zentralpunkte seiner Überzeugungen deutlich vorführen.

---

[98] Vie de St. Alphonse, t. 4, p. 498.

[99] Vgl. die Bemerkung Dujardin's, Oeuvres de St. Alph. V, p. 5.

[100] Der Heilige beabsichtigte, ein größeres Werk über diesen Gegenstand herauszugeben, konnte es aber infolge seiner Gebrechlichkeit und des Verbots des Beichtvaters nicht mehr tun.

Die Novena del Santo Natale (1758) [101] schildert das Geheimnis der Menschwerdung und die „benignitas et humanitas Salvatoris nostri“ in überaus lieblichen Farben. L'Amore delle Anime (1752), die Conziderazioni ed affeti sopra la Passione (1761), die Riflessioni sulla Passione di Gesù Cristo (1773) geben uns in Form von Erwägungen, Betrachtungen und Anmutungen die flammenden Überzeugungen des Heiligen über das Leiden des Herrn. Sie bildeten den Lieblingsgegenstand der Betrachtungen Alfonsens, der überzeugt war, daß jegliche Liebe, die nicht aus den Leiden des Herrn entspringe, oberflächlich sei, [102] und daher mit St. Paulus sagen konnte: „Non enim judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum et hunc crucifixum.“ [103]

Unter vielen anderen Abhandlungen sind zwei wichtigere zu erwähnen, die uns so recht den Feuereifer des Missionars offenbaren. Mit Meisterhand schlägt Alfons hier die Grundakkorde der Seele an, trennt sie von dem Irdischen los und stimmt sie für das Höhere. Es sind die 1758 erschienenen Betrachtungen Apparecchio alla morte und die 1767 herausgegebene Via della Salute. Das erste Werk enthält 36 längere Ausführungen über die letzten Dinge des Menschen. „Es wirkte“, sagt Tannoja, „wie eine Generalmission im ganzen Königreich.“ Das andere umfaßt nebst kleineren Abhandlungen 97 Betrachtungen für die ganze Zeit des Jahres. Auch sie sind ernsteren Inhalts und wurden von dem Heiligen benützt, der sie „immer unter der Hand hatte“. — 1759 erschien das Werk: Del gran Mezzo della Preghiera. Es wurde von dem Heiligen selbst als das nützlichste aller von ihm verfaßten Werke bezeichnet. Er hätte gewünscht „ebensoviel Exemplare drucken zu lassen, als es Christen auf der Erde gab“. In dem aszetischen Teil behandelt er die Notwendigkeit, die Wirksamkeit und die Eigenschaften des Gebets, in

---

[101] Bezüglich der Erscheinungsjahre und des Namens dieser christologischen Schriften herrscht bei den Biographen und Herausgebern der Werke Alfonsens große Uneinigkeit. Vgl. Dilgskron I, 436, und die verschiedenen Vorbemerkungen zu diesen Schriften bei Dujardin sowie auch in der italienischen Ausgabe von Torino.

[102] Forza che ha la Passion, Op. I, p. 517.

[103] I Cor. 2, 2.

einem polemisch-dogmatischen zieht er einige wissenschaftliche Fragen in den Bereich seiner Erörterung herein.

Der Schwanengesang unter den aszetischen Werken Alfonsens sollte in der Absicht des Heiligen ein anderes viel besprochenes Werkchen sein, die Pratica di amar Gesù Cristo, das 1768 herausgegeben wurde; es folgten ihm jedoch noch eine ganze Reihe anderer Schriften nach, besonders die hier in Betracht kommenden „Vittorie dei Martiri" (1775). Ersteres Werkchen ist ein „wahrer Edelstein, ein Schmuckkästchen von Gold und Silber". Mit vieler Mühe, sagte der Heilige, habe ich in demselben sehr schöne Gedanken und sehr schöne Beispiele der Heiligen gesammelt.[104] Es ist eine von der geläutertsten Erfahrung, von dem reinsten übernatürlichen Sinn, von der flammendsten Liebe eingegebene Paraphrase der Stelle des ersten Korintherbriefes (13, 1 ff.), an der St. Paulus die Eigenschaften der Liebe erörtert: „Caritas patiens est, benigna est etc. . . ." Innigeres, Herzlicheres und Salbungsvolleres hat Alfons nicht geschrieben. Auch die „Pratica" wurde daher oft mit der „Imitatio Christi" verglichen und fand ungeheuere Verbreitung.

Die Vittorie dei Martiri schrieb Alfons als achtzigjähriger Greis, um sich und die anderen anzueifern, die herrlichen Beispiele des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, der Kraft und Geduld nachzuahmen, die uns die heiligen Martyrer gaben.

b. Werke für die einzelnen Stände.

Ein einziges obiger Werke hätte genügt, um dem heiligen Kirchenlehrer unsterblichen Ruhm zu verschaffen und seinen Ruf als Aszet zu begründen. Er sollte jedoch noch andere verfassen und zwar zunächst verschiedene Abhandlungen für die Angehörigen der einzelnen Stände, um sie über ihren Beruf und ihre Standespflichten zu unterrichten.

1. Dem gewöhnlichen Volke, das Alfons nicht bloß zum Heile, sondern zur Heiligkeit führen wollte, widmete er verschiedene Schriften, um es zu heiligem Leben und seligem Sterben anzuleiten. Wie er die christlichen Wahrheiten in seinen dogmatischen Werken auseinandergesetzt hatte, so sammelte er sie für

[104] Corr. spec., Marzo 1768 an Remondini, Nr. 199.

das Volk in dem Compendium vitae christianae (1745), erklärte sie in seiner Istruzione degli Exercizi di Missione (1760), brachte sie in Erinnerung durch gutgewählte Sentenzen und häufig wiederholte Schlagwörter, Massime spirituali, che dee tenere un cristiano (1757), faßte die Hauptpunkte zusammen in seinem Regolamento di Vita d' un cristiano (1767). Die Herzen entflammte er durch zahlreiche Schußgebetchen, Pensieri e giaculatorie (1759), durch ergreifende Betrachtungsgegenstände, durch flammende Akte der Vorbereitung auf die heilige Kommunion und der Danksagung nach derselben, besonders aber durch jene zahlreichen innigen Gebete, die sich bei dem Volk heute noch der allergrößten Beliebtheit erfreuen.[105] So zündete die Fackel seiner Frömmigkeit in alle Lagen des Lebens, in alle Tiefen der Herzen hinein. Er lehrte das Volk das Tagewerk heiligen, die Kunst, immer mit Gott zu verkehren, Modo di conversare continuamente alla famigliare con Dio (zuerst 1753). Er begleitete es im Geist bis zur Arbeit auf das Feld hinaus durch seine Canzoncine spirituali, die er ihm bei den Volksmissionen beibrachte, um schlechte Gesänge durch gute zu ersetzen und den Gedanken an Gott und an Maria immer lebendig zu erhalten. „Alfons von Liguori allein", urteilt ein Kenner,[106] „hat Italien seinen Volksgesang in seiner Vollkommenheit gegeben. Heute noch, nach 150 Jahren, erklingen seine Lieder in unseren Tälern und auf unseren Bergen, und sie haben, wie jede echte Poesie, ihre Frische und ihre Jugend bewahrt."

In den Sermoni compendiati per tutte le Domeniche dell' anno (1771) behandelte Alfons die Grundwahrheiten des Seelenlebens, wie sie ihn die Kenntnis der heiligen Schriften, sein praktischer Verstand, die Erfahrung als Volksmissionar gelehrt hatten. „Wir wissen aus sicherster Erfahrung," sagt Kardinal Villecourt, „daß wer immer diese Vorlagen benützt und verwertet hat, in ihnen eine unerschöpfliche Quelle sicherer

[105] Das am Ende der siebziger Jahre in Tournai erschienene Gebetbuch: „Les plus belles prières de S. Alphonse", ist heute schon beinahe in 350 000 Exemplaren verbreitet, da die 172. Auflage (zu je 2000 Exemplaren) im letzten Jahr erschienen ist.

[106] D. Mario Paladino, Sant' Alfonso poeta, Roma 1864, p. 25.

Gedanken und reicher Gefühle gefunden hat, die sich in ebensoviele Feuerpfeile verwandeln, die die Seelen erleuchten und entflammen.“ [107]

Endlich, als Greis von 82 Jahren, schrieb Alfons la Fedeltà dei Vasalli verso Dio (1777), die er in seinem Eifer an alle Monarchen der Erde sandte, um Untergebene und Regierende an ihre gegenseitigen Pflichten zu erinnern.

Wenn unter den angeführten Schriften sich die eine oder andere findet, die auf der kritischen Wage des heutigen Forschers sich als etwas weniger inhaltsschwer erweisen würde, so müssen wir bedenken, daß Alfons zu einem ganz ungebildeten Volke redete, von welchem er verstanden werden wollte, und uns daran erinnern, welches Ansehen und welchen Ruf der Heiligkeit er bei seinen Zeitgenossen besaß. Sie bewirkten, daß man jedes Wort seines Mundes, jede Ermunterung seines Herzens mit einer Ehrfurcht aufnahm, die wir uns aus der Ferne schwer mehr vergegenwärtigen können.

2. Den Priestern galt, wie man es bei einem Heiligen, einem Bischof, einem Kirchenlehrer voraussetzen kann, ein großer Hauptteil der Hirtensorge Alfonsens. Außer den moraltheologischen Werken, die er zunächst für die Priester seiner eigenen Kongregation geschrieben hat und die er in mehreren Neuauflagen immer wieder verbesserte und vervollständigte, verfaßte er auch verschiedene pastorale und aszetische Schriften, um alle jene zu läutern, deren Hand nach des hl. Chrysostomus Wort glänzender als die Strahlen der Sonne sein sollte, deren Mund sich mit dem Feuer des Geistes, deren Zunge sich mit dem Blut des Heilandes röten müsse. [108]

Er wandte sich verschiedentlich an seine Amtsbrüder die Bischöfe und teilte ihnen die Schätze seiner Erfahrung mit. Schon 1745 erschienen die Riflessioni utili ai Vescovi per la pratica di ben governare le loro Chiese; 1771 als fünfundsiebzigjähriger Greis schrieb er die Lettera ad un Vescovo novello über die Abhaltung der Missionen. In der Sammlung seiner Briefe finden sich sehr lehrreiche Triennalberichte

[107] St. Alfonse, t. IV, p. 6.
[108] Selva, P. III, c. 3.

an die römische Kongregation des Konzils über den Zustand seiner Diözese. Sie zeigen so recht, wie Frömmigkeit und Verwaltungsgeist zusammen gehen können. Besonders lehrreich ist der schon erwähnte Brief an Kardinal Castelli über die damaligen Zustände der Kirche. Er läßt uns hineinblicken in die Seele eines Heiligen, der wohl nicht wie die gewöhnlichen Sterblichen bei jedem Anlaß kritisiert, aber doch ein sehr offenes Auge hat für die Schäden der Kirche und seine Wahrnehmungen am richtigen Ort und zur richtigen Zeit anzubringen weiß.

Außer den schon genannten Werken „Apparecchio alla morte" und „Sermoni compendiati", die auch den Priestern Dienste leisten sollten, schrieb der Heilige ein größeres Quellenwerk, das er 1760 unter dem Namen Selva di materie predicabili ed istruttive herausgab.[109] Es ist dies ein sehr bedeutendes Buch, voll Wahrheit, kirchlichem Geist und Gedanken. Was ein Chrysostomus in seiner Schrift „De Sacerdotio" begonnen, was die ganze Überlieferung Schönes über das Priestertum ausgesagt, was die Kirche in ihrer Weisheit und Vorsicht auf den Konzilien und durch ihre Gesetze für den priesterlichen Wandel verordnet hatte, das hat Alfons hier mit Bienenfleiß zusammengetragen. Das Buch ist jedoch nicht bloß eine Sammlung von Texten, wie Kardinal Dechamps richtig bemerkt;[110] es ist von einem lebendigen und lebengebenden Gedanken durchzogen und bringt, was die Tradition über den Gegenstand Kräftiges und Liebliches enthält, in harmonische Ordnung und löst so ein Problem, wie wir uns kein schwierigeres denken können.

Wir glauben nicht, daß über das Priestertum bis heute ein besseres Werk verfaßt worden ist.

1761 erschien eine Lettera ad un religioso amico über die Art und Weise, apostolisch zu predigen, in dem sich Anlehnungen an den hl. Franz von Sales finden sollen.

1769 übergab der Heilige ein anderes größeres Werk dem Druck, das sich hauptsächlich mit Fragen des heiligen Meßopfers

---

[109] S. im Elenchus die verschiedenen beigefügten Abhandlungen. In der deutschen Übersetzung von Aigner heißt dieses Werk „Der Priester in der Einsamkeit".

[110] L'Infaillibilité et le Concile gen. Oeuvres, vol. VIII, p. 89.

beschäftigte. Er ergänzte hierbei ein 1761 erschienenes kürzeres Werkchen über diesen Gegenstand. Das Buch trägt den Titel Delle Cerimonie della Messa und handelt in drei Teilen 1. von den Zeremonien der Messe, 2. von der Ehrfurcht, mit der man zelebrieren soll, 3. von dem „Mißbrauch", etwas für die Messe entgegenzunehmen. — Dieser letzte Teil war die Antwort auf das in französischer Sprache erschienene Werkchen eines Benediktiners, Dom Antoine Guiard, in welchem der Gebrauch der Meßstipendien als Mißbrauch angegriffen wurde. Man weiß nicht, was man am meisten bewundern soll, die Gelehrsamkeit, den Seeleneifer oder die Gewissenhaftigkeit des heiligen Bischofs, der sich mt allen Pflichten, die mit der Frage zusammenhängen, eingehend befaßte.

Als beinahe Achtzigjähriger schrieb Alfons (1774) die Traduzione dei Salmi e de' Cantici che si contengono nell' officio divino, von denen weiter oben bereits die Rede war. Diese Übersetzung ist eine Paraphrase der Psalmen und Hymnen nach der Ordnung, in welcher sie im römischen Brevier vorkommen. Sie fand bei Priestern, Mönchen und Nonnen die beste Aufnahme und erntete auch das Lob der Gelehrten. Der spätere Bischof von Aquila, Benedikt Cervone, der damals königlicher Censor war, sagte, dieses eine Werk hätte gnügt, um Alfons die Unsterblichkeit zu sichern — „nisi tam multa, tamque utilia pro religione et Ecclesiae disciplina tantus vir edidisset". [111]

1775 gab Alfons zusammen mit den Vittorie dei Martiri die Abhandlung Del Sacrifizio di Gesù Cristo mit einer kurzen Erklärung der Meßgebete heraus. Er schloß mit diesem Werke die Reihe der Schriften, die er dem Priesterstand gewidmet hat.

3. Auch die Ordensleute vergaß Alfons in seinem Eifer für das Haus Gottes nicht. War er doch selbst Ordensmann und Stifter einer eigenen Kongregation! Infolge seines Berufs als Missionar, später, als Bischof, stand er im innigsten Verkehr mit vielen Ordenspersonen und vielen von jenen Klöstern, an denen das damalige Königreich Neapel so reich war. Was Wunder, wenn er den Ordensleuten in seinen Schriften das „Herz seines Herzens" hinterlassen hat!

---

[111] Cf. Dujardin, Oeuvres, vol. XV, p. 6.

Um zu verstehen, was das heißt, greife man zu den zahlreichen Briefen des Heiligen. Die schönsten unter ihnen sind in den zwei Bänden der „Corrispondenza generale" zu finden. [112] Im ganzen besitzen wir ungefähr 1300 Stück, die bei der Jahrhundertfeier des Todes Alfonsens herausgegeben wurden. Zweifelsohne bilden sie den ansprechendsten Teil der aszetischen Werke des Heiligen. Nirgends spiegelt sich seine Seele so klar, so unmittelbar, so getreu wider wie in diesen Briefen. Wir bewundern in ihnen das Gleichmaß der Fähigkeiten Alfonsens, sein Urteil, seine Kenntnis der Gotteswissenschaft sowie die des Rechts. Wir erkennen in ihnen seinen gesunden Menschenverstand, seine Achtung vor der Wissenschaft, seinen praktischen Sinn. Nirgends leuchtet die Liebe Alfonsens zu Gott strahlender hervor; nirgends sehen wir besser den Heldenmut seiner Nächstenliebe, [113] nirgends klarer die Lauterkeit seines Seeleneifers. Unbewußt verrät uns Alfons sein zartes, liebendes Gemüt, offenbart er uns alle seine Tugenden, besonders aber seine Demut, [114] seine Geduld, seine Ergebung in den göttlichen Willen. Die Rundschreiben, die der Heilige an seine Ordensgenossen richtete, zeigen so recht die Erhabenheit seiner Auffassungen, mag er sich nun über den Beruf, über das religiöse Leben, über das Streben nach Vollkommenheit und über die Tugenden aussprechen, oder mag er sich über Verwaltungsfragen oder seine Methoden für die Missionen äußern.

Diese Briefe sind für das psychologische Studium der Seele Alfonsens ein überaus kostbarer Schatz, da sie uns einen Heiligen

[112] Siehe die römische Ausgabe von 1887. Ein dritter Band, der die „Corrispondenza speciale" widergibt, enthält besonders die Briefe Alfonsens an den Verleger Remondini und beschäftigt sich mit Verwaltungsfragen und den schriftstellerischen Arbeiten des Heiligen.

[113] S. die Briefe, die der Heilige während seiner großen Lebensprüfung 1781 an P. Francesco di Paola schrieb.

[114] Man lese z. B. die zwei Briefe, die Alfons am 25. August 1774 an P. Villani und an P. Fr. di Paola richtete, als in Rom die Rede davon war, den Redemptoristen die von den Jesuiten verlassene Kirche il Gesù anzuvertrauen. „Che ci faremo noi a Roma?" rief der Heilige aus. „Perdendo il nostro impiego, addio Congregazione! La nostra Congregazione è fatta per le montagne e per i villani. Posti in mezzo ai prelati, cavalieri, dame e cortigiani, addio missioni, addio campagne; e noi ancora diverremmo cortigiani." Corr. gen. Nr. 758 u. 759.

inmitten der konkreten Wirklichkeiten des Lebens zeigen, so wie er leibte, lebte und kämpfte.

Unter den Werken, die Alfons sonst für Ordensleute schrieb, verdienen hauptsächlich drei eine besondere Erwähnung.

Vor allem sind es die Costituzione e Regole della Congregazioni del Ss. Redentore. Diese Regeln zeigen uns deutlich sowohl den Geist der Heiligkeit, der Alfons belebte, als auch die praktische Verwaltungsgabe des heiligen Ordensstifters. Den Anlaß zu ihrer Zusammenstellung boten die Revelationen der Schwester Costarosa. Alfons und Falcoja [115] arbeiteten an ihrer Abfassung. Die Kirche, deren Hand man bei der Gründung der Ordensgenossenschaften nie übersehen darf, half mit, indem sie leitend und verbessernd eingriff.

1760 erschien unter den aszetischen Werken für Ordensleute dasjenige, das wir als den Krondiamanten des Heiligen bezeichnen möchten. Alfons betitelte es La vera Sposa di Gesù Cristo mit dem Zusatz: Die durch die Ordenstugenden geheiligte Ordensfrau. Alfons selbst sagte, es sei das schönste unter all seinen geistlichen Werken und das am meisten ausgearbeitete, da es sozusagen der Inbegriff dessen sei, was die anderen Schriftsteller über die Heiligung der Ordensfrauen geschrieben hätten. [116] Gleich den Visite, den Glorie usw. fand diese Schrift zu Lebzeiten des Heiligen und im Laufe der Jahre reißenden Absatz. „Wie das lehrreiche Werk von Rodriguez, wie Juan d'Avilas Audifilia, des hl. Franz von Sales Theotimus," sagt Dilgskron, [117] „kann dieses Werk nie gelesen werden, ohne tiefen, nachhaltigen und bildenden Einfluß auf das innere Leben des Lesers auszuüben."

Alfons hatte 1745 die Reihe seiner aszetischen Abhandlungen mit einer Novena in onore di S. Teresa begonnen; 1752 hat er dann die Lieblingsgedanken der Heiligen in einem anderen Traktätchen erläutert: Breve pratica per la perfezione raccolta dalla dottrina di S. Teresa. Beide Werkchen

[115] S. die Vita di P. Cafaro vom hl. Alfons in der französischen Ausgabe seiner Werke von Tannoja, III, p. 503.

[116] 24. Lugl. 1760 an Remondini, Corr. spec. Nr. 71.

[117] Leben I, 440.

sind sehr aufschlußreich, indem sie einen kurzen Inbegriff der Geisteslehre des Heiligen geben. Sie sind leider zu wenig bekannt.

Auch sonst hat der Heilige im Laufe seines langen Lebens gelegentlich derartige Opuscoli relativi allo stato religioso herausgegeben, um die zum Ordensleben Berufenen zu ermuntern. So kamen 1750 die Avisi spettanti alla vocazione religiosa heraus, später die Considerazioni per coloro che sono chiamati allo stato religioso, die Conforto ai Novizj per la perseveranza, die verschiedenen der Vera Sposa beigefügten Traktätchen und endlich 1775 die Stimoli ai religiosi per avanzarsi nella perfezione, sowie die Stimoli ad una religiosa, die recht lehrreiche Ansichten über die Gründe des Nachlassens des ersten Eifers enthalten.

Fügen wir zu diesen Schriften noch gewisse Opere spirituali, wie die Traktätchen Quiete per le anime scrupolose, Uniformità alla volontà di Dio, Breve trattato della necessita della preghiera (1761), Trattatelo dell' amor divino (1775) sowie die Lebensbeschreibungen, die Alfons verfaßte, um die Tugenden einiger Mitbrüder und Zeitgenossen zu verherrlichen und sie andern als Muster vorzustellen, so haben wir in großen Zügen einen Begriff der schriftstellerischen Tätigkeit des Heiligen auf aszetischem Gebiet. Es sind diese Lebensbeschreibungen eine Vita del P. Gennaro M. Sarnelli C. Ss. R. (1752); Vita di Vito Curzio, fratello C. Ss. R. (1752); Vita di P. Cafaro C. Ss. R.; Vita e morte della serva di Dio Suor Teresa Maria de' Liguori (1761).

Vergessen wir neben den rein aszetischen Schriften für das Volk, den Klerus und die Ordensleute nicht die wertvollen aszetischen Ausführungen, die wir in den anderen Schriften Alfonsens finden, für den das „scire" immer ein „scire ad aedificandum" war. Sein Lebenswerk bildet ein Ganzes: die dogmatischen Schriften werden durch jene aus der Moral ergänzt, und beide werden dem Gemüte zugänglich gemacht durch die aszetischen Schlußfolgerungen, die sie begleiten, oder durch entsprechende Abhandlungen, die sie ergänzen. So liefert uns unter den dogmatischen Werken Alfonsens die Schrift Condotta ammirabile della divina Providenza in salvar l'uomo per mezzo

di Gesù Cristo (1775) den Schlüssel zur ganzen Weltauffassung des Heiligen; das große Moralwerk und die demselben beigefügte Praxis Confessarii (1775) gibt die Begründung der meisten Lehren des Heiligen über die Seelenleitung und das Seelenleben. Alfons kannte im Christentum keine Doppelmoral, die eine für die Seelen, die nach Vollkommenheit streben, die andere für das gewöhnliche Volk. Seine Absicht ging dahin, alle anzuleiten, dasselbe Ziel „secundum mensuram donationis Christi" zu verfolgen, das Heil der Seele zu wirken durch ernstes Streben nach standesgemäßer Vollkommenheit. Seine Schriften müssen sich daher immer gegenseitig ergänzen, und wir finden seinen „wahren Gedanken" nur dann, wenn wir seine Lehren organisch begreifen und harmonisch vervollständigen.

§ 2. Die aszetischen Werke Alfonsens in formeller Hinsicht.

Zu dem „Reichtum und der Köstlichkeit" der Früchte, wie sie in den aszetischen Werken Alfonsens vorliegen, gesellt sich auch die entsprechende Anmut und Schönheit der Form. „Die Form ist es," sagt der hl. Franz von Sales, „die nach dem Ausspruch des Philosophen einer Sache das Wesen und die Seele gibt. Redet noch so herrlich, sagt es jedoch schlecht, so bedeutet es nichts; sprechet wenig, aber gut, so ist es viel." [118] Die Form, wie wir sie hier verstehen, offenbart sich uns besonders in dreifacher Hinsicht: in der Wahl der Gedanken, in der Anordnung der einzelnen Teile und in dem Fluß des Ausdrucks.

1. Über die Wahl der Gedanken finden wir die Ansichten des Heiligen an verschiedenen Stellen seiner Schriften mit unzweideutiger Klarheit ausgedrückt.

„Es ist", sagt er in der Selva di Materie predicabili, „ein großer Irrtum, an die Abfassung einer Predigt heranzugehen — und dasselbe gilt um so mehr von wissenschaftlichen Leistungen —, ohne sich zuvor den nötigen Stoff zusammengetragen zu haben. Man muß vor allem die Materialien vorbereiten, d. h. die Texte der Heiligen Schrift, die Argumente, die

[118] Epistre sur la Prédication, § 7.

Vergleiche, die dazu dienen sollen, den aufgestellten Satz zu beweisen, den man im Auge hat.“ [119]

Was uns jedoch mehr interessiert, ist die Art und Weise, wie Alfons selbst verfuhr, der Geist, von dem er sich bei dieser Wahl leiten ließ. Ein Brief an P. Cajone vom 20. Oktober 1776 gibt uns hierüber den gewünschten Aufschluß. — Der Heilige hatte diesem Pater empfohlen, er möge seine Untergebenen veranlassen, einen Blick in die Domenicale (Sonntagspredigten) zu werfen, die er verfaßt habe.

„Sie werden in denselben zwar nicht gerade hohe Gedanken und große Gelehrsamkeit finden, jedoch viele praktische Dinge, die dazu dienen, die Seelen zu retten. In den Gegenden, wo ich sie gepredigt habe, habe ich sogar die Mauern zu Tränen gerührt.“

„Ich sehe, fährt er fort, daß sich in den Predigten der anderen wenig praktische Dinge finden, die zum Herzen sprechen. Diese praktischen Dinge habe ich besonders aus den Büchern der Diener Gottes zusammengetragen, aus so vielen Predigten, die ich gehört habe von Predigern, die Christus den Gekreuzigten verkündeten. Ich habe sie mir, zu Hause angekommen, notiert, und dann habe ich sie drucken lassen.“

Begab sich demnach der Heilige an die Abfassung eines seiner Werke, so hatte er sich schon vorher für den zu behandelnden Gegenstand jenen Stoff, jene Gedanken zurechtgelegt, die ihm sein erleuchteter Geist, seine Erfahrung, besonders aber ein gewisser übernatürlicher Spürsinn als die richtigsten empfahlen. Die Absicht, die Seelen zu treffen und zu ergreifen, ist bei der ganzen Wirksamkeit Alfonsens wahrhaft kennzeichnend. Bei der Wahl der Gedanken vermied er es deshalb, wie er selbst in der „Lettera ad un religioso, ove si tratta del modo di predicare all' apostolica con semplicità“ sagt, sowohl allzu hohe als auch allzu schönklingende Gedanken anzuführen. Das Volk kann die ersteren nicht fassen, sie sind zu hoch, „ut nubes volant“, sie bringen keine Aussicht auf Regen. Die anderen fesseln zu leicht den Geist des Lesers, des Hörers durch ihre Merkwürdigkeit, so daß der Gedankenfaden zerrissen wird und das Herz ohne Nahrung bleibt. [120]

---

[119] Selva: Degli Esercizi di Missione, Op. III, p. 228; siehe auch Lettera ad un religioso, ib. p. 298 sqq.

[120] Der hl. Franz von Sales seinerseits empfiehlt schöne, ja frappante Vergleiche und Beispiele: „il faut choisir des histoires belles et esclatantes.“ Es erklärt sich dieser scheinbare Widerspruch aus der Verschiedenheit

Wie bestimmt Alfons diesen festen Überzeugungen zeitlebens treu blieb, beweisen uns seine Ausführungen über den „stilo fiorito“ sowie die vielen scharfen Kämpfe, die er in diesem Punkte zu verschiedenen Malen ausgefochten hat. „Sacra schola,“ sagte er mit dem hl. Basilius, „praecepta rhetorum non sequitur“; oder mit St. Augustin: „Non nos tonantia et poetica verba proferimus, nec eloquentia utimur saeculari sermone fucata, sed praedicamus Christum crucifixum“.

Die durch den übernatürlichen Zweck verlangte Bestimmtheit der Gedanken ist die erste Schönheit der Schriften des Heiligen.

2. Dazu gesellte sich die glückliche Anordnung der Teile.

Wir wissen durch die Briefe Alfonsens, welcher Mühe er sich unterzog, um seine Werke zu verfassen. Er wollte alles lesen, sich alles verschaffen, was über den betreffenden Gegenstand geschrieben worden war.[121] Hatte er einmal seinen Stoff gesammelt, so grenzte er ihn ab, wählte seine Hauptgedanken, bestimmte die zu entwickelnden Teile.[122] Dann erst begab er sich an die eigentliche Abfassung.

Bei der Ausführung dieser Arbeit befolgte er jedoch eher die Gesetze des Herzens als die des Geistes: er verfuhr mehr induktiv als deduktiv. Sollen wir seine Methode mit einem Wort kennzeichnen, so möchten wir sagen, er habe seine Werke nicht so sehr nach der logischen als nach der psychologischen Methode aufgebaut.

Dieses Vorgehen des heiligen Kirchenlehrers ist das Geheimnis sowohl seiner Kraft als auch seiner Schwäche: seiner Kraft, weil bei ihm das Herz die Fundgrube der schönsten Gedanken war, weil die Wahrheiten mehr aus innerer Anschauung als aus begrifflicher Erwägung kamen und die Prüfung des Lebens

---

des Zweckes. Franz von Sales wandte sich an eine kalte, der Religion entfremdete Bevölkerung (Chablais), die gewonnen werden mußte, Alfons an das gläubige, italienische Volk, das nur zu oft durch oratorische Kunstleistungen hingehalten wurde, die es nicht verstand.

[121] „Um diese Werkchen zu verfassen, habe ich Hunderte von Büchern gelesen und daraus das Beste zusammengetragen,“ schreibt er am 2. Juni 1757 an Remondini, Corr. spec. Nr. 33.

[122] Cf. Op. III, p. 230, Del modo di formar la selva.

bestanden hatten; seiner Schwäche, weil er infolge davon einen schärferen Vorstoß des Geistes sowohl im einzelnen als auch im ganzen vermied, einen Vorstoß, der zur Genauigkeit der Gedanken oft notwendig gewesen wäre und der heutzutage sogar von dem Durchschnittsleser auch in der aszetischen Literatur verlangt wird. Mit Recht sagt daher selbst ein Bewunderer unseres Kirchenlehrers: „Die aszetischen Werke des Heiligen werden bei dem Volke immer beliebt sein, hier und da aber bei den Gelehrten ein gewisses Befremden erregen.“ [123]

Die Vorliebe für diese psychologische Methode kann man erklären zuerst aus der Zeitrichtung, die mit dem strengen Gange der scholastischen Darstellungsweise gebrochen hatte und lieber zu den Autoritätsquellen zurückgriff als in rationeller Begründung voranschritt. Diese Methode eignet sich sodann in besonderem Maße für die Erbauungsliteratur, wie es die klassischen Werke so zahlreicher aszetischer Schriftsteller beweisen, [124] die eines Bernardus, eines Thomas von Kempen, eines Ludwig von Granada, einer Theresia und anderer. Endlich — und dies dürfen wir sagen, ohne den wissenschaftlichen Ruf Alfonsens zu schmälern, der in seinen theologischen Werken den Beweis von richtigem Denken und von Geistesschärfe wohl erbracht hat — entsprach diese Methode auch mehr dem Temperament des Heiligen und seiner Auffassung in Hinsicht auf das zu erreichende Ziel. Er wollte nicht so sehr erleuchten, als vielmehr durch die Liebe erwärmen, die ja bekanntlich hienieden die Hauptsache ist. Daher steuerte er mit der ganzen Glut seiner Seele auf dieses praktische Ziel zu, ohne hierbei das andere, die Erleuchtung des Geistes, preiszugeben; er machte sie vielmehr nur der Liebe dienstbar.

Gerade deshalb entdecken wir in den meisten seiner Schriften doch wieder einen fein ausgedachten Geistesplan, [125] und es läßt

---

[123] Desurmont, C. Ss. R., Leçons de Pastorale d'après S. Alphonse, L. I. ch. 14. Auch schreibt mit Recht Fr. Vincent: Dans le catholicisme français (und es gilt dies im allgemeinen für die nordischen Gegenden) c'est l'intelligence qui tient à dominer, tandis que dans le catholicisme italien, c'est la sensibilité (St. François de Sales, Directeur des Ames, p. 23).

[124] Von den Büchern der Heiligen Schrift gar nicht zu reden!

[125] Besonders in den Glorie, in Del gran Mezzo, in der Selva, den Domenicale etc. . . .

sich in jedem Kapitel eine Hauptthese feststellen, die Alfons nach den Erfordernissen der kirchlichen Wissenschaft in seiner Weise entwickelt hat.

3. Aber auch in der Sprache weisen die Schriften des heiligen Kirchenlehrers unverkennbare Zeichen wahrer Schönheit auf. Wir dürfen hier nicht vergessen, daß er im Lande der vollendeten Formschönheit lebte.

Wie Alfons von dem Verkünder des Wortes Gottes verlangte, daß er vor allem die hoch einherschreitenden Gedanken, „l' altezza de' concetti", vermeide, so wollte er auch von der übertriebenen Zierde des Ausdrucks, „della soverchia polizia delle parole", nichts wissen. Ihm galt als maßgebend das Wort der Heiligen Schrift: „Vivus est enim sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti"; auch dachte er mit P. Mansi: „Gladius ferire nequit, nisi sit nudus".

So können wir auch in seinen Schriften jene Eigenschaften des Stils bewundern, die der hl. Isidor von Spanien von einem Kirchenlehrer verlangt: Huius sermo debet esse purus, simplex, apertus, plenus gravitatis, honestatis, plenus suavitatis et gratiae.[126] Klarheit, Einfachheit, Würde, Salbung und Anmut sind die Haupteigenschaften, die ihn auszeichnen.

Die Klarheit ist die Tapferkeit des Gedankens. Der Heilige selbst sagte von sich: „Wenn meinen Schriften irgendein Verdienst zukommt, so ist es dieses, daß ich dasjenige klar auszudrücken weiß, was bei vielen anderen dunkel ist."

Einfachheit ist der wahre Grund seiner Volkstümlichkeit. Sie bewog ihn, alles Auffällige eher zu meiden als zu suchen. „Mein lieber Leser," schreibt er im Vorwort seiner Visite, „ich bitte dich, dieses Werkchen nicht zu verschmähen, weil ich es in einfachster Form geschrieben habe. Ich dachte, daß es so besser beitragen könnte, die Andacht vieler Personen zu beleben."

Die Würde offenbart sich in jener stets angemessenen, ehrerbietigen Behandlung der erhabenen Gegenstände, die Alfons in seinen Schriften berührt. So hat man von seinem Stile gesagt, daß man ihn mit Recht einen „kirchlichen" nennen könne.

---

[126] De Eccl. Officiis, lib. II. (Migne vol. 83, col. 423).

Was jedoch den Schriften Alfonsens eine besondere Anziehungskraft gibt, ist jene himmlische Salbung, die ihnen eigen ist und die ihnen jene geheimnisvolle Kraft verleiht, welche die Herzen gewinnt, anregt, erwärmt und mit milder Entschiedenheit zu dem Ziele führt, das der Heilige erreichen wollte. So konnten die Kirchenfürsten Österreichs und Spaniens von der Schreibweise Alfonsens sagen: In stilo scribendi dulcedo mellis; unctio S. Spiritus in ipsius verbis; coelestis quaedam puritas cum perspicuitate in doctrinis.[127]

Wollen wir jedoch die letzte Eigenschaft verstehen, welche den Stil Alfonsens schmückt, nämlich die Anmut, so müssen wir einige Augenblicke unsere Heimat, unseren Gedankenkreis verlassen, um nach dem herrlichen Süden zu wandern.

Wenn wir dort den fröhlichen Hirtenknaben sehen und die von dem Tagewerk heimkehrende Bäuerin, die mit Ähren beladen und mit einem Kranz geschmückt bei dem Madonnenbild auf dem Felde stehen bleibt, um der „gebenedeiten Jungfrau" die Kornblumen und Nelken in die Hand zu drücken, dann erst verstehen wir die Eigenart des Geistes, des Herzens, der Sprache Alfonsens. Dann stimmen wir mit ihm in die Harfenklänge ein, die uns hier und da aus seinen Schriften entgegentönen; dann begreifen wir seine Anmutungen, seine „coronelle", seine „dedicazione", seine „acclamazioni in onore dei Santi", dann stimmen wir ein in die herrlichen Lieder, in denen er Jesus und Maria feiert:

„Quanno nascette Ninno a Bettalemme",

und wir singen mit ihm:

La più bella verginella,
Cara mia Maria, sei tu:
Creatura così pura
Come te non mai vi fu.

Il suo viso è un paradiso,
Pien di grazia e purità;
Più divina e peregrina,
Dopo Dio, non v'è beltà.

[127] Acta Doct. Sum. inform. Nr. 3, p. 28.

Son due stelle, vaghe e belle,
Gli occhi tuoi spiranti amor;
I tuoi sguardi sono dardi,
Che feriscon ogni cor. [128]

Wie gerne Alfons zur Leier griff, nicht nur um den brennenden Gefühlen des eigenen Herzens Ausdruck zu geben, sondern auch um die anderer von göttlicher Liebe zu entzünden sowie auch um schlechte Lieder durch gute zu ersetzen, hat uns ein Sohn des Heiligen, P. Pischler, beredt dargetan: [129]

„Die schönsten Lorbeeren", schreibt er, „sollte dem Künstler Alfonso seine dichterische Begabung um die Stirne winden. Seine Lieder sind ins Lateinische und Deutsche übertragen, zum Teil auch ins Französische, Englische, Holländische. Ein Ehrenplatz in der Weltliteratur ist ihm gesichert. [130] Der Geschichtschreiber der Mystik, Dr. W. Oehl, feiert ihn als ‚mystischen Lyriker von hoher dichterischer Kraft und Glut'. [131] Kreiten bemerkt in seiner Besprechung der lateinischen Übertragung von P. Reuß: ‚Der heilige Kirchenlehrer ist den Wissenden längst als ein volkstümlicher Troubadour der göttlichen Minne, als ein letzter, aber auch hochbedeutender Vertreter jener geistlichen Dichterschule bekannt, die einst seit den Tagen des hl. Franziskus von Assisi und hauptsächlich in seinem Orden so wunderbar erblüht war.' [132] Kralik hinwieder betrachtet ihn nicht als Abschluß, sondern als Beginn, als den Bahnbrecher der italienischen Romantik, ja einer neuen kirchlichen Kultur. [133] Daß er auch für die deutsche Romantik eine lebendige Macht, eine begeisternde Erscheinung war, zeigt vor allem Silberts ‚Dom heiliger Sänger', mit der Einleitung von Fr. W. Schlegel. Echte Lyrik ist kristallisierte Lebensstimmung, ist feinste, klarste Offenbarung des Geheimnisses der Persönlichkeit."

Wir ziehen hieraus den Schluß, daß auch die aszetischen Werke des heiligen Kirchenlehrers in ihrem Inhalt wie in ihrer

[128] Cf. Fr. Xav. Reuss, Carmina italica S. Alfonsi, p. 204.

[129] Der hl. Alfons von Liguori. Ein Charakterbild. S. 17 u. 18.

[130] Siehe Norrenberg, Allgem. Geschichte der Literatur, II. Bd., 145 ff. Baumgartner, Weltliteratur VI, 567 ff.

[131] Gral IV, 90.

[132] Stimmen aus Maria-Laach, Bd. 52 (1897), 577.

[133] Die Weltliteratur im Lichte der Weltkirche, 249, zugleich mit den vorhergehenden Stellen bei Pischler a. a. O. zitiert.

Sprache in dem Kreis beurteilt werden müssen, in dem sie entstanden sind. Tatsache ist, daß sie uns anders anmuten im Original als in den besten Übersetzungen; Tatsache auch, daß die wahre Kunst, wie die wahre Mystik, dort am reinsten gedeiht, wo das Verständnis für die Volksseele und die Natur am ungetrübtesten ist.

Fragt man nach dem Wert der Schriften Alfonsens für die philologische Wissenschaft, so sei hier eine treffende Bemerkung eingereiht, die wir in einer Abhandlung des Philologen Marco Antonio Parenti finden.[134] Suchte dieser Gelehrte nach dem wahren Sinn und Ursprung eines Wortes, so galt ihm das klassische Sprachgefühl Alfonsens als ausschlaggebend. So bei dem metaphorischen Sinn des Wortes talpa, von dem er sagte: la quale metaforica appropriazione altresì piacque ad un Santo Scrittore del secolo scorso Alfonso de Liguori, il quale dice nelle sue Riflezioni divote „che altro siamo noi che tante cieche talpe"?

Jedoch nicht bloß den Rhythmus des sprachlichen Ausdrucks zog der heilige Kirchenlehrer in den Kreis seiner Aszetik herein, er verwertete auch die kräftigeren Akkorde der Musik zur Verherrlichung Gottes und zum Heile der Seelen. Zeuge hiervon ist das Duetto fra l'anima e Gesù Cristo, eine bedeutende literarische und musikalische Komposition, die vor einiger Zeit im British Museum von London wieder entdeckt wurde und die den Namen Alfonsens trägt. Ein Sachverständiger urteilt hierüber, es verrate durch seine Komposition den Schüler eines Pergolese, eines Gluck, eines Astorga, und die bedeutendsten Federn der Zeit hätten keinen Anstoß genommen, dasselbe zu unterzeichnen![135]

Wir schließen aus alledem, daß die Schönheit des Ausdrucks in den aszetischen Schriften Alfonsens ganz der Gediegenheit des Inhalts entspricht.

---

[134] Esercitaz. filol., Modena 1863, p. 1.

[135] S. J. Bogaerts, St. Alphonse de L. Musicien et la Réforme du Chant sacré. Er hat das Duetto, Worte und Musik, herausgegeben. Camille Bellaigue schreibt in seinen „Silhouettes de Musiciens": Ce duo que précède un pathétique et pittoresque récitatif, est du style le plus pur. Touchant et brillant à la fois, il est beau comme une Pietà de marbre, de cette beauté italienne, encore à demi antique, et que n'altère pas la douleur.

ZWEITER TEIL.

Das Wesen der Aszetik des hl. Alfons.

Bisher haben wir den Werdegang der Aszetik des heiligen Alfons geschildert.

Wir faßten zu diesem Zweck nicht bloß die Person des Heiligen ins Auge mit dem individuellen Gepräge, das Begabung, Charakter und Beruf seinen Geisteserzeugnissen geben mußten; wir verfolgten auch die Entstehung seiner aszetischen Lehre in ihren Beweggründen und Quellen sowie das Zustandekommen der einzelnen Werke.

Nun müssen wir einen Schritt weiter gehen, um zu dem Kernpunkt der zu behandelnden Frage vorzudringen: wir müssen versuchen, Art und Wesen der Aszetik Alfonsens zu ergründen.

In dem einleitenden Teil dieser Arbeit, in welchem von den verschiedenen Geistesrichtungen auf dem Gebiete der Vollkommenheitslehre die Rede war, hatten wir das zu lösende Problem in die Frage zusammengefaßt: Trägt die Aszetik Alfonsens ein eigenes Gepräge?

Die erschöpfende Antwort auf diese Frage können wir erst am Ende dieser Arbeit, d. h. am Schluß des dritten Teiles abgeben. Den Weg dazu wird uns jedoch die nun folgende Untersuchung bahnen. Wir werden den reichen Stoff in den drei Abschnitten behandeln:

1. Die Aszetik Alfonsens als System betrachtet.
2. Der Begriff der Vollkommenheit bei Alfons und ihre verpflichtende Kraft.
3. Die Übung der Vollkommenheit.

ERSTER ABSCHNITT.

Die Aszetik Alfonsens als System betrachtet.

Wenn wir dem Leser das „System der Aszetik" des hl. Alfons vor Augen stellen wollen, können wir ihn nicht, wie durch ein herrliches Portal, in das vollendete Gebäude einführen. Wir müssen uns vorderhand mit Skizzen, Plänen und Gerüsten behelfen, um zu jenen Begriffen zu gelangen, die den Tatsachen gerecht werden.

Drei Fragen werden uns zu dem gewünschten Ergebnis führen:

1. In welchem Sinn kann man bei Alfons von einem System der Aszetik reden?
2. Welcher Art sind die aufbauenden Elemente dieses Systems?
3. Welches sind seine hauptsächlichsten Teile?

§ 1. In welchem Sinn kann man bei Alfons von einem System der Aszetik reden?

1. In dem einleitenden Teil dieser Arbeit haben wir diese Frage bereits angeschnitten und ihre Beantwortung vorzüglich vom historischen Standpunkt aus anzubahnen gesucht. Hier soll das Problem von der sachlichen Seite her eingehender erörtert werden. [1]

Unter dem System einer Wissenschaft [2] (σύστημα, συν ἵστημι) verstehen wir im allgemeinen die auf ihren letzten Grundsätzen aufgebaute, logisch geordnete Gesamtdarstellung des in Betracht kommenden Stoffes zum Zwecke übersichtlicher, vollständiger Durchdringung.

In einem spezielleren Sinne werden bei einem System oft Teilprobleme ins Auge gefaßt: der Begriff wird also mehr von

---

[1] Cf. Opere di S. Alfonso I—IV. Praxis Confess. Ed. Gaudé, IV, p. 523. Acta Doctoratus, Resp. ad animadv. Cap. II, § 90—99, p. 40 sqq.; § 117, p. 54; § 163—189, p. 76; Cap. VI, § 352—380, p. 154. Desurmont, C. Ss. R., Oeuvres complètes, 1ère Série. Préfaces (bes. vol. 3. 5. 6).

[2] Vgl. etwa Überweg, System der Logik, § 138; Trendelenburg, Logische Untersuchungen II, 443 ff.; Kappes, System der Philosophie, I. T. 105, Systematik.

näher als von den entferntest liegenden Ausgangspunkten aus gebildet; oft auch, besonders bei praktischen Disziplinen, eher von zu erreichenden Zielen als von gegebenen Prinzipien. — Es wäre danach ein System der Inbegriff der aus einem wissenschaftlichen Ganzen vorzüglich gewählten Hauptwahrheiten oder Leitsätze, auf welche alles andere zwecks größerer Faßlichkeit oder leichterer Durchführung zurückgeführt wird.

Bei einer Disziplin wie die Aszetik, die eine praktische Wissenschaft ist, könnte somit ein System in diesem zweiten Sinne folgendermaßen definiert werden:

Ein aszetisches System ist die Gesamtheit der von einem erfahrenen Geistesmann aus der Vollkommenheitslehre herausgegriffenen und besonders betonten Hauptstücke, auf welche er die Kunst des geistlichen Lebens zum Zwecke sicherer und rascherer Erreichung des Zieles zurückzuführen pflegt.

Diese Definition setzt, wie man sieht, 1. eine Gesamtheit gewisser Lehren oder ein *einheitliches Ganze* voraus, mag es das totale aszetische Ganze sein, das jedes System zur notwendigen Unterlage hat, oder ein partielles Ganze, d. h. eine unter sich ein Ganzes bildende Anzahl von Prinzipien, die keinen der wichtigsten Punkte des aszetischen Lebens unberücksichtigt läßt; 2. ein Ganzes von geschickt herausgegriffenen *Lehrhauptstücken,* seien es Licht- oder Lebensfaktoren, Gedanken und Beweggründe oder Mittel, da die Aszetik beides in sich vereinigt;[3] 3. eine diese Stücke erfassende, durch die Logik oder die Psychologie eingegebene *Methodik, Taktik* oder *Zweckverfolgungskunst,* die es versteht, sowohl Ausgangspunkte als Ziele fest im Auge zu behalten, das Wichtige heranzuziehen, das Nebensächliche zu übergehen, um jeweils schnell und kräftig zu den gewünschten Resultaten zu gelangen.

---

[3] Cf. Sum. Theol. I q. 1, a. 4. Utrum sacra doctrina sit scientia practica. . . . Licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utrumque, sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea quae facit.

2. Ist nun Alfons als Geisteslehrer wie als ausübender Geistesmann in dieser Weise vorgegangen?

Wir müssen diese Frage auf das entschiedenste bejahen, da seine Geisteslehre allen drei Bedingungen genügt, die zu einem System gehören.

Das spezifische Moment des Systems sind besonders die leuchtend hervorgehobenen *Hauptüberzeugungen.* Daß solche in den Schriften Alfonsens vorhanden sind, merken wir aus der besonderen Unterstreichung und Betonung gewisser Wahrheiten, aus der bestimmten Fassung, die der Heilige diesen Wahrheiten gegeben hat, aus der Eindringlichkeit, mit welcher er immer wieder auf sie zurückkommt und sie empfiehlt.

So schreibt er in seinen Ratschlägen an die Prediger,[4] die er als Bischof in Briefform an einen befreundeten Ordensmann auf dessen Anfrage hin gerichtet hatte:

Da die große Bescheidenheit Eure Hochwürden am Schlusse Ihres Briefes veranlaßte, mich um einige Ratschläge anzugehen in bezug auf die Gegenstände, die man mit Frucht predigen könne, so empfehle ich Ihnen, es sich besonders angelegen sein zu lassen, oft von den ewigen Wahrheiten, von dem Tode, dem Gerichte, der Hölle, der Ewigkeit usw. zu reden. Diese ewigen Wahrheiten sind es, die am meisten Eindruck auf die Herzen ausüben und die sie bestimmen, gut zu leben. — Ich bitte Sie besonders, oft bei den Predigten hervorzuheben, welches das Glück und der Friede desjenigen ist, der sich im Zustand der Gnade Gottes befindet. Der hl. Franz von Sales zog auf diese Weise viele Seelen vom schlechten Wege zurück, und Heinrich IV., König von Frankreich, lobte ihn sehr, während er die anderen Prediger tadelte, die den Weg der Tugend so schwer gestalten, daß sie den Seelen das Vertrauen nehmen, auf demselben zu wandeln. — Ich bitte Sie ebenfalls, oft von der Liebe zu reden, die uns Jesus Christus in seinem Leiden und bei der Einsetzung des Allerheiligsten Altarsakramentes gezeigt hat, sowie auch von der Liebe, die wir unserseits dem Erlöser, der uns so sehr liebt, erweisen sollen, indem wir uns öfters dieser beiden Geheimnisse erinnern. Ich sage dies, weil es zu wenig Prediger gibt, die von der Liebe zu Jesus Christus reden. Es steht jedoch fest, daß alles, was nur aus Furcht vor der Strafe und nicht aus Liebe verrichtet wird, von kurzer Dauer sein wird. . . . Ich bitte Ew. Hochwürden ebenfalls, bei der Predigt immer die Andacht zur Allerseligsten Jungfrau Maria zu empfehlen, da uns alle Gnaden durch ihre Vermittlung zukommen. Am Schlusse der Predigt lädt man

[4] Istruzione ed avvertimenti ai Predicatori. Lett. I ad un religioso amico. III, 325.

das Volk ein, seine Zuflucht zur Gottesmutter zu nehmen, um einige wichtige Gnaden, wie die Verzeihung der Sünden, die heilige Beharrlichkeit, die Liebe zu Jesus Christus zu erlangen. — Ich empfehle jedoch Ew. Hochwürden besonders, den Zuhörern in Ihren Predigten einige praktische Gegenstände ans Herz zu legen (ad insinuare . . . cose di pratica), indem Sie die Mittel angeben, sich in der Gnade Gottes zu bewahren, wie zum Beispiel die Vorsicht in den Blicken, um durch keine gefährlichen Gegenstände belästigt zu werden; die Flucht der schlechten Gelegenheiten, wie sie sich bei Unterhaltung mit Personen verschiedenen Geschlechtes oder bei verdorbenen Gesellschaften ergeben können; den Besuch der heiligen Sakramente, die tägliche heilige Messe, den Eintritt in eine Bruderschaft, die Verrichtung des betrachtenden Gebetes mit Angabe der Art und Weise, wie man es tun soll; die Lesung geistlicher Bücher, die Besuchung des Allerheiligsten Sakramentes und der Allerseligsten Jungfrau; die Gewissenserforschung, den heiligen Rosenkranz. Man muß ebenfalls oft die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen empfehlen, besonders in den Prüfungen, da unser ganzes Heil, unsere ganze Vollkommenheit in dieser Gleichförmigkeit besteht. Desgleichen darf man es nicht versäumen, das Volk anzuhalten, jeden Tag zu Jesus und Maria seine Zuflucht zu nehmen, um die Gnade der Beharrlichkeit, besonders in den Versuchungen, zu erlangen. Man soll besonders dem Volk beständig das große Mittel des Gebets ans Herz legen, von welchem die Prediger leider so wenig und so selten reden, obwohl unser ewiges Heil und unser ganzes Wohl von dem Gebet abhängt." [5]

Mögen wir die aszetischen Werke Alfonsens durchgehen, wie wir wollen; mögen wir aus ihnen alle aszetischen Gegenstände herausgreifen, die wir nur wünschen — denn über die allermeisten derselben hat sich der heilige Kirchenlehrer geäußert; mögen wir stehen bleiben bei seinen so lehrreichen Erörterungen, bei den Anmutungen, die sich ihnen anschließen, oder bei den so inbrünstigen Gebeten und den bestimmt gefaßten Vorsätzen, in die sie ausmünden: immer werden wir gewissen Lieblingsgedanken begegnen, die Alfons mit besonderem Nachdruck hervorgehoben,

[5] Auch in dem „Appendice" der Selva, III, 288, finden wir diese Hauptüberzeugungen Alfonsens in populärer Fassung. Cinque punte principali su de' quali deve il predicatore avvertire il popolo. . . . Es sind: die Liebe zu Jesus dem Gekreuzigten, die Andacht zu Maria, die Notwendigkeit des Gebetes, die Flucht der Gelegenheit, der Empfang der Sakramente. In feinerer Weise werden dieselben Mittel im Regolamento di Vita d'un cristiano mit vielen Ergänzungen dargeboten. Das Gebet nimmt da die Form der Betrachtung an, die Flucht der Gelegenheit wird zum Meiden jeglicher Anhänglichkeit (Op. I, p. 853. 887 etc.).

die er mit anderen Wahrheiten verkettet und die er mit logischer Schärfe auf ein bestimmtes Ziel hingerichtet hat.

Diese Lehrhauptstücke bilden unter sich innerlich ein *Ganzes*. Sie sind dem Inhalte nach zwar zumeist dieselben; der Form, der Eindringlichkeit, der *Taktik* nach jedoch, mit welchen sie dargeboten und angewendet werden, sind sie je nach den Personen, den Ständen und den Lagen, in welchen sich die Seelen befinden, gewöhnlich verschieden.

Wir schließen daher, daß wir es in den Schriften Alfonsens mit einem *System der Aszetik* zu tun haben; nicht in dem Sinne, als ob dasselbe eine bedeutende Bereicherung oder Erweiterung der bereits in dem großen Schatz der aszetischen Lehre vorhandenen Wahrheiten bedeute, sondern vielmehr in jenem anderen, daß durch Alfons bekannte, jedoch weniger berücksichtigte Lehren schärfer hervorgehoben, tiefer begründet, mit lebendigerem Nachdruck empfohlen und mit feinerer Unterscheidung auf die verschiedenen Lebenslagen angewandt wurden. [6]

---

[6] In bezug auf die Formulierung dieses Systems können die Geister verschiedenen Sinnes sein, je nach der Seite, von der sie das Ganze betrachten. Die Acta Doctoratus sehen den „Angelpunkt der ganzen Aszetik", „cardinem totius rei asceticae," in dem Bemühen Alfonsens, „ut quam plurimas animas ad salutem perduceret et modo quo fieri posset praestantissimo"; also in einer Verschmelzung der „pastoralen und aszetischen" Absichten und Gegenstände. Sie heben als besondere Eigenart des Heiligen hervor in der Pastoral die Lehre von der christlichen Hoffnung, den Gesetzen des Gebets, der göttlichen Barmherzigkeit, der Andacht zu Maria, der Flucht der Gelegenheit sowie die Lehre der Beharrlichkeit; in der Aszetik die Lehren von der Liebe und der Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen, die oratio mentalis, die Doktrin über die Losschälung (il distacco), über die Lauigkeit, über den Empfang der heiligen Sakramente (Resp. ad animad. Cap. II, § 90—99, p. 42 sqq.).

Auch in den Einleitungen zu den einzelnen Bänden der Gesamtwerke P. Desurmonts, C. Ss. R., sowie ganz besonders in seiner als Manuskript gedruckten Schrift „Leçons de Pastorale d'après S. Alphonse" finden sich überaus lehrreiche Auffassungen über das aszetische System des heiligen Kirchenlehrers. In P. Desurmont erblicken wir — dank der genialen Intuitionsgabe, die ihm eigen war — einen der gewiegtesten Alfonsuskenner, die es jemals gegeben hat. Wir verdanken ihm für unsere Arbeit in jeder Hinsicht die allergrößte Förderung.

§ 2. Welcher Art sind die aufbauenden Elemente dieses Systems?

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Eigenart der alfonsianischen Geisteslehre eher formeller als materieller Natur sein wird. Sie bezieht sich, um bei dem Vergleich des Gebäudes zu bleiben, eher auf die „Stilart" als auf die „Rohmaterialien" des Baues.

Jedoch müssen wir der größeren Gründlichkeit wegen auch diese ins Auge fassen, ja sogar mit denselben beginnen; denn der Stil ist durch Art und Charakter des verwendeten Stoffes stark bedingt. Daher unsere Frage nach den aufbauenden Elementen des aszetischen Systems des hl. Alfons.

Wir verfolgen dieselben sowohl in dem **Fundament** als auch in dem **Aufbau** und dem **Abschluß** des Gebäudes.

a. **Das Fundament** der Geisteslehre Alfonsens sowie überhaupt jeglicher christlichen Lebensart wird vorzüglich durch die drei theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe gebildet. [7]

Nicht nur die Kunst, diese Tugenden in den Seelen zu begründen, sondern sie auch zu entfalten und zu entwickeln, verrät uns die vollendete Seelenkunde des heiligen Kirchenlehrers.

Während Anfänger oder in den Geheimnissen des Innenlebens weniger erfahrene Schriftsteller oft nach Art der Apologetik zuerst an die Ausbildung des Menschen und dann erst an die des Christen denken, verlegt Alfons sofort das ganze Schwergewicht seiner Tätigkeit auf die Heranbildung des vollkommenen Christen. Schon der erleuchtete Verfasser der Nachfolge Christi betonte, welch eine Verspätung für das vollkommene Leben es bedeute, nach den Gesetzen der Vernunft vorzugehen statt nach

[7] Die Belegstellen geben wir bei den einzelnen Lehren und Abschnitten an. Zur Feststellung dogmatisch genauer Begriffe müssen für die theologischen Tugenden auch die dogmatischen und moraltheologischen Werke Alfonsens herangezogen werden, besonders Storia delle Eresie, Evidenza della fede und Contra gli Eretici pretesi Riformati, Op. dogm. vol. VIII in der Turiner Ausgabe (auch latein. von P. Walter, C. Ss. R., 2 Bde.). Dasselbe muß übrigens für die ganze Aszetik des Heiligen geschehen.

jenen des Glaubens.[8] Gewiß setzt die Gnade bei ihrer Auswirkung die Natur voraus; doch kann diese nur durch jene geadelt, geheilt und geordnet werden. Dies wußte auch Alfons, und um das Gnadenleben der Seele kräftig zu entfalten, pflegte er in ihr von Anfang an sorgsam die übernatürliche Erkenntnis, die übernatürliche Furcht und die übernatürliche Liebe.

1. Wie in Gott jede Tätigkeit ihren Ursprung in den göttlichen Ideen findet, wie der Schöpferwille, der Gesetzeswille, ja der Beseligungswille Gottes an erster Stelle aus dem göttlichen Intellekt und nicht aus dem göttlichen Willen entspringt, so muß es ähnlich auch bei den Menschen sein.[9]

Wir müssen Ideen haben, weil wir Licht, Kraft und Ruhe brauchen: Licht, um zu sehen;[10] Kraft, weniger um zu handeln als um gefügig zu sein;[11] Ruhe zur Stillung, zur Sättigung, zur Beglückung unseres Wesens.[12] Alles dies entspringt den Überzeugungen.

Treffend entwickelt der hl. Alfons diese Gedanken:

„Wer die Augen geschlossen hält", schreibt er mit dem hl. Augustin, „kann den Weg nicht finden, der zur Heimat führt. Die ewigen Wahrheiten sind ganz geistiger Natur; man kann sie nicht mit den Augen des Leibes, sondern nur mit den Augen des Geistes, d. i. durch Nachdenken und Betrachten wahrnehmen. Wer aber das innerliche Gebet nicht übt, fasset

---

[8] Si rationi tuae magis inniteris vel industriae . . . raro et tarde eris illuminatus. Imit. I, c. XIV, 27.

[9] Über die nun folgenden Ausführungen vgl. Lettera sull' utilità degli Esercizi, III, 609 sqq., wo der Heilige sich am ausführlichsten über diesen Gegenstand verbreitet. Sodann alles, was er über die Notwendigkeit der Betrachtung geschrieben hat, Sposa, c. XV (IV, 228); Selva, P. II Istr. V. (III, 125); Pratica, c. XVIII. (I, 780); Regolamento, c. I. § 2. (I. 854 u. 857).

[10] Sull' utilità, l. cit.

[11] l. cit. P. Lallemand schrieb hierüber: Il ne faut pas mettre le but de toutes nos lumières en l'action et en la pratique. . . . Il suffit qu'elles disposent l'âme peu à peu à s'unir à Dieu, qui est la fin même de toutes nos œuvres (La Doctrine, p. 158).

[12] l. cit. 613. Das Mittelalter sagte frui Deo und legte das ganze Gewicht der Geisteslehre auf diesen Punkt, während wir heute in der Hast nach den Mitteln (in utendis) aufgehen.

sie nicht, und es bleibt ihm die Wichtigkeit des ewigen Heiles, sowie die Mittel verborgen, durch welche er dasselbe zu erstreben hat.... Wer sich hingegen, sagt der Heilige Geist, die Wahrheiten des Glaubens vor Augen hält, nämlich den Tod, das Gericht, die glückselige oder unglückselige Ewigkeit, die uns erwartet, wird nie in eine Sünde fallen. Denke an deine letzten Dinge und du wirst in Ewigkeit nicht sündigen." [13]

Etwas weiter [14] fährt er folgendermaßen fort:

„Um die Gebote und Räte Gottes zu beobachten, muß man ein weiches, d. h. ein gelehriges Herz haben, das die Eindrücke himmlischer Einsprechungen leicht aufnimmt und sie schnell ausführt. Um dieses bat Salomo den Herrn mit den Worten: „Ein gelehriges Herz verleihe deinem Diener". . . . Die Worte Gottes werden aber Feuerworte (parole di fuoco) genannt, weil sie die Seelen erweichen . . ., sie bewegen dieselbe, sich durch Gott leiten zu lassen und jene Lebensform anzunehmen, die Gott von ihr wünscht. So sind sie Worte der Tatkraft und der Wirkung (parole efficaci ed operative), die, sobald sie vernommen werden, in der Seele dasjenige bewirken, was Gott von ihr fordert (che operanno nell'anima, quello che Dio da lei richiede)." [15]

Kein Wunder, daß Gott selbst solche Seelen beglücken will:

„Der Prophet Isaias beschreibt die Süßigkeit, die Gott jene empfinden läßt, die ihn in der Einsamkeit suchen. Consolabitur Dominus Sion et consolabitur omnes ruinas eius et ponet desertum eius quasi delicias et solitudinem eius quasi portum Domini. . . ." [16]

Diese Überzeugungen jedoch, aus denen Licht, Kraft und Ruhe entströmen, dürfen nicht bloß natürliche sein, sie müssen der übernatürlichen Welt entnommen werden . . . „et in lumine tuo videbimus lumen". — „Gleichwie das Auge die Sonne nur durch die Strahlen der Sonne selbst sehen kann, so vermag auch unser Verstand das wahre und göttliche Licht nur in diesem Licht zu erkennen." [17]

Alfons will vor allem in den Seelen Gedanken säen; nicht bloß vorübergehende Gedanken, sondern bleibende. Dieser Arbeit widmet er an erster Stelle seine erleuchtende Tätigkeit

---

[13] Eccli. 7, 40; Sposa, c. XV. § 1. (IV, 228).

[14] l. cit. p. 229.

[15] 3 Reg. 3, 9; Sull' utilità, III, 611.

[16] Is. 51, 3; l. cit. III. 613.

[17] Ps. 35, 10; l. cit. 610. Der Heilige zitiert S. Augustin, De Spir. et Anim. c. 12. Mit demselben Heiligen nannte Alfons dies „christliche Augen haben" — „Christianos oculos habete" (In Ps. 56). Cf. Glorie, Fede di Maria, I, 263.

in der Kirche. Er ist vor allem ein Mann der Überzeugung, der mit dem Irrtum, der Nachlässigkeit, der Unwissenheit den härtesten Kampf aufgenommen hat. Besonders der nach Vollkommenheit ringenden Seele gelten seine Bemühungen. Er sucht sie in einen quasi habituellen Zustand der Erleuchtung zu setzen durch das christliche Nachdenken, die Anhörung des Wortes Gottes, durch gute Lektüre, durch zahlreiche Betrachtungen, durch die beständige Übung der Gegenwart Gottes, durch den vertraulichen Wandel und Verkehr mit Gott.[18] Auch den Einsprechungen des Heiligen Geistes muß die Seele Folge leisten; sie muß das Stillschweigen lieben, die Einsamkeit aufsuchen. Vor allem aber soll sie beten:[19] „Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte.[20] — Notam fac mihi viam, in qua ambulem.[21] — Da mihi intellectum et discam mandata tua."[22]

So sorgte der Heilige bei den Seelen für die Erleuchtung.

2. Größere Aufmerksamkeit als der Erleuchtung widmete der heilige Kirchenlehrer in seiner Aszetik dem Problem der Furcht, das in der christlichen Hoffnung seine Wurzeln findet.[23]

Während die spekulative Theologie die mit dem Endziel verbundenen Lehren eher von dem Standpunkt der vollen Glückseligkeit, der „beatitudo suprema", zu betrachten beliebt, pflegt die dem Volke zugewendete homiletische Literatur diesen Gedanken in den

[18] Siehe die betreffenden Kapitel in der Vera Sposa, c. XVI. XVII, Op. IV, p. 241 sqq. und Modo di conversare alla famigliare con Dio, Op. I, 471.

[19] Sull' utilità, III, 610.

[20] Ps. 12, 4.

[21] Ps. 142, 8.

[22] Ps. 118, 73.

[23] Siehe hierüber Acta Doctoratus, Resp. ad animad. Cap. II, Art. VI, § 91, p. 41 sqq. — In den Werken des hl. Alfons: Pratica di amar, c. III und c. XVI (I, 760); Motivi di confidenza (I, 507); Riflessione sulla Passione, c. XIV, „Della speranza nella morte di Gesù Cristo" (I, 586) et passim; Glorie di Maria, c. III, „Spes nostra Salve" . . . etc.; Apparecchio alla morte, § XVI. XVII. XVIII (II, 72 sqq.); Via della Salute: die betr. Gegenstände; Del gran Mezzo della Preghiera, P. II. „Dio vuol tutti salvi" etc. (II, 555); Sermoni compendiati (III, 344); Condotta ammirabile della d. Provvidenza, Op. dogm. VIII, 787.

faßlicheren Farben des Seelenheils vorzuführen.[24] So tat es auch mit Vorliebe Alfons.

Die Acta Doctoratus[25] unterstreichen in dieser Hinsicht sein Hauptverdienst, indem sie uns sagen, daß Alfons in seiner Lehre und bei seinem Wirken als Seelsorger sich vor allem durch jenen Leitgedanken des hl. Augustin habe führen lassen, der das Verderben der Menschen auf die zwei Klippen der Hoffnung, die Vermessenheit nämlich und die Verzweiflung, zurückzuführen pflegte.[26] „Eapropter", so fahren sie fort, „illustrare prae ceteris eas veritates constituit, quae spem christianam regunt et moderantur."[27] Der Verzweiflung baute Alfons vor durch seine vertrauenerregenden Grundsätze über die christliche Hoffnung, deren Hauptlehren die Barmherzigkeit, die Güte und die Führung Gottes, das Gebet und die Andacht zu Maria sind. Die Vermessenheit bekämpfte er durch seine Lehren über den Aufschub (procrastinatio) des Heils und der Bekehrung, über die Zahl der Gnaden, die Grenzen der göttlichen Barmherzigkeit sowie über die Flucht der Gelegenheit und vor allem durch die von ihm so sehr betonte Doktrin über die Beharrlichkeit.[28]

Um diesen Lehren den nötigen Nachdruck zu verleihen, umgab sie der Heilige, wie es in der Liturgie und bei den Missionsandachten zu geschehen pflegt, mit der erschütternden Darstellung der letzten Dinge des Menschen, deren zuckende Blitze er in seinen Predigten aufleuchten ließ und deren Donner auch in seinen Werken erdröhnt.[29]

Auch das aszetische Wirken des Heiligen bleibt von diesen Einflüssen nicht unberührt. Doch nimmt daselbst die Furcht Gottes höhere Formen an. Sie findet ihren Aus-

---

[24] Cf. Dictionnary of Christ and of the Gospels, by Hastings. Salvation, II, 552.

[25] Acta Doct. l. cit. § 91.

[26] Ex utroque igitur homines periclitantur, et sperando et desperando. St. Aug. In Joan. Tr. XXXIII, 8.

[27] l. cit.

[28] Belege besonders in Apparecchio u. Via della Salute l. cit. Über die Beharrlichkeit s. bes. Glorie di Maria, c. II, § 2 (II, 40) sowie die meisten Gebete des Heiligen, I, 864. 868. 870.

[29] Sermoni comp. III, p. 344 sqq. Serm. 1. 8. 9. 10. 11. 12. 37. 38. 43. 44. 50. 51. 52.

druck in dem Haß der Sünde und der Lauigkeit,[30] in den ununterbrochenen Akten der liebevollen Reue und der reuevollsten Liebe, und ihre Verklärung in der so reinen, so kindlichen Gabe des Heiligen Geistes, dem donum timoris, das wie ein flammendes Morgenrot durch alle Seiten der alfonsianischen Aszetik hindurchschimmert. Dem hl. Alfons kann daher nicht der Vorwurf gelten, den die ältere aszetische Schule gegen die neuere Richtung erhebt, er habe die Furcht Gottes in seinen Schriften außer Acht gelassen.[31] Sehr wenige unter den Heiligen und unter den Gottesgelehrten haben die Furcht mit jener Gewissenhaftigkeit und Eindringlichkeit behandelt, wie es Alfons tat. Er verfügte in dieser Hinsicht über eine wahre Meisterschaft, die ihn zum „Doctor salutis" und zu einem der größten Seelenretter aller Zeiten machte.[32]

3. Fides, spes, charitas, tria haec; maior autem horum est charitas.[33] So dachte auch Alfons über die Wichtigkeit und die Rolle des dritten Elementes, das den Grundstein der ganzen Aszetik bildet, der Liebe.[34]

Ist es denn nicht geziemend, fragte Iwo von Paris, daß wir zu Gott auf demselben Wege zurückkehren, auf welchem wir gekommen sind, nämlich auf dem Wege der Liebe?[35]

Von der Natur dieser Tugend wird im folgenden Kapitel die Rede sein bei der Untersuchung des „Begriffes der Vollkommenheit"; hier begnügen wir uns, nach den Gründen

[30] Sposa, c. V (IV, 47).

[31] Vie spirit. II, No. 8, p. 142: Dom B. Maréchaux, Les caractères de l'antique spiritualité.

[32] In diesem Sinne dürfen wohl auch die Worte von Klug (Gottes Reich, Paderborn 1913, S. 145) verstanden werden von dem beinahe „charismatischen Erfolg" der nach der Methode des hl. Alfons gepredigten Volksmissionen.

[33] I Cor. 13, 13.

[34] Cf. Acta Doct. l. cit., § 95 sqq. Pratica di amar Gesù Cristo, I, 749; Dell' amore divino e de' mezzi per acquistarlo, sowie die übrigen in demselben Bande sich vorfindenden Opuscoli und Trattati, bes. Pii riflessi per eccitarci al s. amore (p. 898) u. Contrassegni sicuri per riconoscere in noi il s. amor di Dio. Die übrige Literatur im nachfolgenden Kapitel.

[35] Brémond, Hist. litt. du Sentiment relig. I, 495.

zu forschen, weshalb ihr Alfons in seinem System eine derartig zentrale Rolle zugewiesen hat, und festzustellen, welches nach seiner Lehre die Wirkungen dieser Tugend sind.

Wie es für Ignatius ein Naturbedürfnis war, zu organisieren, so war es für Alfons ein Herzensdrang, zu lieben und lieben zu lehren. Glücklich die Seelen, die so günstig veranlagt sind! In seinem affektvollen, zarten und harmonischen Wesen finden wir den ersten Grund, warum Alfons nicht umhin konnte, von der Liebe du reden. Die Gnade, das Studium der heiligen Schriften, die Erfahrungen des eigenen sowie auch des fremden Seelenlebens reiften in ihm diese Überzeugung von der Bedeutung der Liebe noch weiter aus. So kam es, daß die Liebe zu Gott der Mittelpunkt seines aszetischen Wirkens wurde.

Mit welch feurigen, glühenden, ihm ganz persönlichen Motiven er die Liebe den Seelen empfiehlt, ist jedem bekannt, der nur einen Blick in seine Schriften geworfen hat. Man durchgehe in der Pratica di amar die vier ersten Kapitel, die er zur Begründung dieser Tugend geschrieben hat: 1. Wie sehr der Heiland geliebt zu werden verdient wegen der Liebe, die er uns durch sein Leiden bezeugt hat. 2. Wie sehr Jesus Christus geliebt zu werden verdient wegen der Liebe, die er uns durch Einsetzung des Allerheiligsten Sakramentes des Altars bewiesen hat. 3. Von dem großen Vertrauen, das uns die Liebe Jesu und alles, was er für uns getan hat, einflößen muß. 4. Wie sehr wir verpflichtet sind, unseren Heiland zu lieben.[36]

Wie mit einem Hagel von brennenden Pfeilen überschüttet er in seinen Pii riflessi per eccitarci al santo amor di Dio . . . die betrachtende Seele:

„Gott ist die Fülle aller Gnaden," schreibt er, „jeglichen Gutes, aller Vollkommenheit.

Gott ist unendlich, Gott ist ewig, Gott ist unermeßlich. Gott ist unveränderlich . . . Gott ist schön und wie schön ist Gott! Im Vergleich mit ihm ist jegliche Schönheit der Geschöpfe nur Häßlichkeit. . . .

O wie sehr ist Gott der Liebe wert! Er selbst ist gezwungen, sich unendlich zu lieben, und in dieser so notwendigen und zugleich so süßen Liebe, die Gott zu sich selber trägt, besteht zu allerletzt seine Glückseligkeit.

[36] I, 749 sqq.

Und wir würden ihn nicht lieben?
O wie sehr haben ihn die Heiligen geliebt!
Der hl. Franziskus Xaverius öffnete seine Kleider, warf sich auf die Erde, da er dem Übermaß der Liebe nicht mehr widerstehen konnte. Beim hl. Philipp Neri erweiterte sich das Herz aus lauter Liebe zu Gott." [37]

In seinen Saette di fuoco — Affetti divoti — Sospiri d'amore[38] hat Alfons diese Gedanken noch weiter entwickelt, um ihnen sodann in seinen liebeentflammten Betrachtungen über das Leiden des Herrn freien Lauf zu lassen. [39]

Kein Wunder, daß solch eine Tugend die ihr entsprechenden Wirkungen in dem System zutage treten lassen mußte!

Auch schreibt Alfons der Liebe vor allem die wahre und dauerhafte Bekehrung der Seelen zu: „Niemand wird leugnen," so lauten seine Worte, „daß die erschreckenden Wahrheiten nützlich, ja notwendig sind, um die Sünder aus dem Schlaf der Sünden zu wecken. Jedoch man muß überzeugt sein, daß Bekehrungen, die einzig aus Furcht vor den göttlichen Strafgerichten erfolgen, wenig dauern werden . . .; wenn die göttliche Liebe nicht in ein Herz eindringt, wird es ihm schwer sein, zu beharren." [40]

Beharrlichkeit,[41] Friede des Herzens,[42] Vollkommenheit,[43] Erwerbung aller Tugenden,[44] Verdienst für das ewige Leben sind nach der Bekehrung die anderen Begleiterscheinungen dieser herrlichen Tugend.

„Welch wertvoller Schatz", schreibt er, „ist daher der Schatz der göttlichen Liebe! Glückselig wer ihn besitzt! Er möge hierzu alle seine Kräfte verwenden, er möge alle Mittel ergreifen, um ihn zu bewahren und zu vermehren. Wer ihn noch nicht besitzt, soll alles daran wenden, um ihn zu erwerben." [45]

b Auch auf den **Aufbau** des Hauses Gottes müssen wir unsere untersuchenden Forschungen ausdehnen. Wir fragen zu diesem

---

[37] Op. I, p. 898—899.
[38] Op. I, p. 429—462.
[39] Riflessioni sulla Passione, I, 537 sqq.
[40] Dell' amore verso Gesù crocifisso, Selva, Append. III, 288.
[41] l. cit.
[42] Dell' amore divino, I, 465—466.
[43] Pratica di amar, I, 749.
[44] Ibid., c. IV; I, 767.
[45] Dell' amore divino, I, 466.

Zweck nach der Natur der Materialien, die die Masse des Baues gebildet haben; nach den Gesetzen, nach welchen sie verwendet wurden, sowie auch nach den wirkenden Kräften, die sich bei dieser Arbeit betätigt haben.

1. In dem vorhergehenden Teil dieser Arbeit, bei der Schilderung des „Werdens" der Geisteslehre des hl. Alfons, haben wir bereits in allgemeinen Zügen auf die Materialien hingewiesen, aus welchen die Aszetik des Heiligen entstanden ist. Hier möchten wir in präziserer, schärferer Form weiter vordringen und dasjenige trennen, was scheinbar nicht getrennt werden kann.[46] Unsere Frage ist folgende: Tragen die von Alfons aus Schrift, Überlieferung sowie auch der eigenen Erfahrung angeführten, verwendeten und teilweise bearbeiteten Elemente eher den Stempel der Vorherrschaft des Geistes oder des Willens? Gehören sie ihrer eigentlichen Natur nach eher der intellektualistischen oder der voluntaristischen Richtung an? Ist Alfons in seiner innersten Seele eher der statischen oder der dynamischen Ordnung zugetan? Ist er eher ein Mann des Seins oder der Tat?

Gewiß recht abstrakte und verblüffende Fragen auf einem so konkreten und lebensprudelnden Gebiet, wie es die Aszetik ist; und doch ist ihre Beantwortung von schwerwiegender Bedeutung.

Mag auch der Heilige, indem er seine Werke abfaßte, sich selbst diese Fragen nie gestellt haben: die Tatsache, auf die sie hinzielen, bildete unbewußt seine Gesinnung, und diese Gesinnung machte sich in den ausgedrückten Überzeugungen geltend.

Je nach der Stellung, die man zu den angedeuteten Problemen einnimmt, wird auch das Innenleben anders gerichtet sein.[47]

---

[46] In Metaphys. Arist. L. VII, l. 2. Difficile est mente auferre et separare ab invicem quae actu non separantur.

[47] Die in Betracht kommenden theoretischen Fragen sind außer jenen, bei welchen die theologischen Systeme auseinandergehen (wie bez. der Notwendigkeit der Creatio, der Trinitätslehre, der Convenientia Incarnationis), besonders die Frage nach der Priorität des Wahren vor dem Guten — „Verum absolute prius est quam bonum" (Sum. theol. I. q. 16, a. 4), des Intellekts vor dem Willen — „Primus auctor et motor universi est intellectus" (Ctr. Gent. I, C. 1); „Intellectus simpliciter est prior voluntate" (Q. disp. De Carit. q. 1, a. 3); sodann die Persönlichkeitsfrage — „Quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat

Das Problem der philosophischen und theologischen Weltanschauung, die richtige Auffassung der „Persönlichkeitsfrage", des Vorranges des Verstandes vor dem Willen, des Wahrheitswertes der Dinge vor deren Gutheitswert; die Stellung zu den Fragen über die Natur und die Notwendigkeit des Wissens und dessen Verwertung im Geistesleben; [48] die richtigen Begriffe über die Natur der Liebe [49] und die Bewahrung vor den dualistisch ekstatischen Exzessen, die auf jedem Tugendgebiet ihre Folgen haben; die vorherrschende Bedeutung des beschaulichen vor dem tätigen Leben: alle diese Schwierigkeiten hängen mit den gestellten Fragen zusammen.

Ihre Beantwortung ist jedoch eher philosophischer als aszetischer Natur; wir können daher bei derselben nicht länger verweilen, so anziehend sie auch wäre. [50]

Es wird für die Geisteslehre Alfonsens genügen, darauf hinzuweisen, daß infolge des praktisch geklärten Geistes des Heiligen, seiner Beschäftigung mit den Problemen des Wissens, seines starken Innenlebens, seiner durch die Heiligkeit berichtigten Seele eher präzise, scharfgeklärte, intellektualistisch gestaltete Elemente maßgebend sind als voluntaristisch verlaufende Gedankengänge und Verirrungen. Mögen sich auch anscheinend

---

Deum quam seipsum" (Quodl. 1, a. 8). Auch das Problem, ob das Wissen an und für sich erstrebenswert sei oder nicht, hat einen großen Kampf verursacht, bes. wegen der Stellungnahme des hl. Bernhard.

[48] Vgl. Heitz, Rapports entre la Philosophie et la Foi; Manser, Geisteskrise des XIV. Jahrhunderts; Koperska, Stellung der religiösen Orden zu den Profanwissenschaften; Felder, Studien im Franziskanerorden; Durantel, Retour à Dieu, p. 375.

[49] Rousselot, L'Intellectualisme de S. Thomas, und Pour l'Histoire du Problème de l'Amour au Moyen-Age (sehr hervorragende Arbeit, die den Kern aller aszetischen Schwierigkeiten trifft).

[50] Die Überzeugungen, die Alfons über die Wissenschaft hegte, ersehen wir aus seinem Urteil über die Gelehrsamkeit der römischen Kurie, Corr. gen. 20 Ott. 1774, No. 774; der Bischöfe, 24 Ott. 1774, No. 773; aus seinen Mahnungen an die studierende Jugend, „a' suoi nipoti", 4 Ap. 1780, No. 938; an die Studenten seiner Kongregation, No. 278. 494. 942; an seine Patres, No. 176. 385. Siehe auch Sposa, Avvertimento, c. 1 (IV, 5); Breve pratica s. s. Teresa, II, 464; Selva, P. II, Istr. IV, § 2, IV, 117. In der Theol. moralis u. Praxis conf. cf. Index: Confessarius; De scientia confessarii. — Vgl. Alfonsens Hochachtung für den hl. Thomas, Corr. spec. No. 301, u. Dichiarazione del Systema, No. 54.

hier und da einige weniger gemessene Ausdrücke oder Redewendungen auf der einen oder andern Seite seiner Werke vorfinden, so dürfen sie nicht aus dem Kontext gerissen und müssen im richtigen Sinn verstanden werden.[51] Auch die intellektualistische Richtung nimmt ein „Heraustreten" aus sich selbst, eine „Ekstase" an; auch sie redet von „Berauschung, Verwundung und Trunkenheit der Liebe", jedoch versteht sie diese Begleiterscheinungen des intensiven geistlichen Lebens in einem durchaus annehmbaren Sinn, während andere in diesen Wirkungen eher die gewöhnlichen, naturnotwendigen und unbedingt zu erstrebenden Formen dieses Lebens sehen.

Für die Wahrung der ethischen Ordnung und die Einschätzung der Dinge nach ihrem Wahrheitswert sind auch die tätigen Heiligen Gottes gerade durch den ihnen innewohnenden Geist der Heiligkeit gegen Verirrungen gefeit. Sie werden daher keineswegs den Schwerpunkt des Lebens aus der Erkenntnis in den Willen hinübergleiten lassen, sondern nach der Mahnung St. Bernhards „vor allem Behälter sein",[52] um sich dann erst als Wasserbäche zu ergießen.

So wiegt auch in der Wertschätzung von seiten Alfonsens das innere beschauliche Leben das tätige auf.[53]

2. Die so gesammelten Elemente stellte Alfons zusammen nach den altbewährten Gesetzen der via purgativa, illuminativa und unitiva oder des „Reinigungs-, Erleuchtungs- und Vereinigungsweges". Nicht nur die alten Philosophen wie Plato und die unter seinem Namen gehende neuplatonische Schule, auch schon die allerältesten Gesetzgeber Israels hatten in den drei Wegen die naturgemäße Stufenfolge

[51] Pratica, c. IV (I, 767); Del gran Mezzo, I, c. 3 (II, 542) u. Canzoncine, I, 527. 533.

[52] In Cant. S. 18, n. 3. Si sapis, concham te exhibebis et non canalem. — Man merke wohl, es handelt sich hier nicht um ethische Probleme, sondern um die ontologische Begründung dieser ethischen Fragen. In diesem Sinn (Operari sequitur esse) kommt die Ordnung des Seins vor jener des Werdens. In der übernatürlichen ethischen Ordnung steht sonst die Liebe höher als das Erkennen. Sum. theol. II—II. q. 23, a. 6, ad 1.

[53] Sposa, c. XV, XVI etc. (IV, 228 sqq.).

erkannt.[54] Der Pseudo-Areopagite, der Vater der abendländischen mystischen Wissenschaft, hatte dieselben nicht bloß in seinem vielgenannten Hauptwerk „De mystica theologia“,[55] sondern auch in seinen anderen Schriften[56] zur Unterlage genommen und sie so, allerdings in mystischer Fassung, im Geistesleben der kommenden Jahrhunderte eingebürgert.

„Nicht ohne Grund“, schreibt er, „erhält Moses den Befehl, sich zuerst abzusondern und von jeglicher Unreinlichkeit zu befreien. Nach vollzogener Reinigung vernimmt er den verschiedenartigen Klang der Posaunen. Er sieht zahlreiche Feuerbälle, die viele und blendende Strahlen verbreiten, und sich von der Menge entfernend erklimmt er mit auserlesenen Priestern den Gipfel der göttlichen Höhenwege.“[57]

In den Schriften Alfonsens stoßen wir zwar nicht auf die herkömmliche wissenschaftliche Namenstechnik. Doch baut auch der Heilige seinen Aufstieg zu Gott nach denselben Gesetzen auf. Obwohl er diese Gedanken eher im aszetischen als im mystischen Sinn aufzufassen pflegt, so bilden sie doch die Richtlinien, nach welchen er sowohl in seiner Missionstätigkeit[58] als auch bei seinem geistlichen Wirken[59] vorzugehen pflegte.

3. Unter den wirkenden Kräften, die bei der Errichtung des „Baues Gottes“ in der Aszetik zur Geltung kommen, unterscheiden wir die natürlichen und die übernatürlichen. Die einen pflegt man als das durch die Übernatur vorausgesetzte Substrat der menschlichen Natur zu bezeichnen, mit all den anthropologischen, psychologischen und ethischen Bedingungen, unter denen sie tätig

---

[54] Vgl. Clem. v. Alex. Strom. V, 11. — S. Aug. in Joan. Tr. 5, 4; Nat. et grat. 70, 84. Gregor M. Mor. l. 22, c. 46 ss.; S. Bern. In Cant. S. 4, n. 1. Siehe Weiß, Apol. V, S. 199, sowie den durch Innozenz XI. verurteilten Satz des Molinos: Tres illae viae, purgativa, illuminativa et unitiva, sunt absurdum maximum, quod dictum fuerit in mystica, cum non sit nisi unica via scil. via interna. (Vgl. Denzinger-Bannwart, 12. Aufl., Freiburg 1913, Prop. 1246).

[55] De myst. theol. 1, 3.

[56] De eccl. hierar. V, 1, 7; De coel. hierar. III, 2 u. 3. Vgl. Exod. c. 32.

[57] De myst. theol. l. cit. Cf. Durantel, St. Thomas et le Pseudo-Denis.

[58] Selva, P. III, Istr. V, § 5 (III, 253. Nota delle prediche u. Dell' esercizio divoto, 253 sqq.).

[59] Cf. Sposa, c. XVI, § 3 (IV, 256). Breve Pratica per la perfezione s. s. Teresa, II, 460.

ist.[60] Die anderen geben Anlaß zu den verschiedenen Problemen der Gnadeneinwirkung Gottes, die sich in der Geisteslehre jedoch eher zur praktischen Frage der Verwendung, der Betätigung und Aktuierung des Gnadenlebens zuspitzt, als zu jenen spekulativen Fragen „de modo operandi", welche die Verzweiflung der Theologen bilden. Ganz interesselos dürfen wir jedoch auch nicht an diesen vorübergehen.

Die Aszetik sowie auch jede andere theologische Wissenschaft hängt zu guter Letzt in ihrer äußersten Formulierung von der richtigen Erfassung und Durchführung des Gottesbegriffes ab. Verschiedenheiten der Ansichten treten daher besonders in jenen Fragen zutage, die „von dem Zusammenwirken von Schöpfer und Geschöpf, von göttlicher Gnade und freiem Willen handeln".

„In dieser letzten Hinsicht unterscheidet man", wie P. Hammenstede, O. S. B., bemerkt,[61] „zwei Auffassungen: die thomistische und die molinistische; so genannt nach den beiden großen Theologen Thomas von Aquin und Molina, in denen die beiden Schulen ihre höchsten Autoritäten erblicken. Beide werden von der Kirche zugelassen; jede von ihnen hat große Heilige hervorgebracht. Bei der Untersuchung und Bewertung des menschlichen Tuns legen die Thomisten mit Vorliebe den Nachdruck auf die Rolle, die dabei dem lebenerhaltenden und kräftespendenden Eingreifen Gottes zukommt. Ihm gegenüber erscheint ihnen das Handeln des Menschen, auch sein eigenstes Streben nach Vollkommenheit, so neben- und nachgeordnet, daß sie in der Theorie stets den Standpunkt Gottes zum Menschen und nicht umgekehrt den des Menschen zu Gott ins Auge fassen, in der Praxis aber das verantwortungsvolle Eigenringen des Menschen in seiner rückhaltlosen Hingabe an Gott, in einem schier unbegrenzten Vertrauen auf die Kraft der Gnade, in der Freiheit der Kinder Gottes auf-

[60] Die hierher gehörende „ethologische" Literatur ist jedermann bekannt: Gillet, L'Etude du Caractère, 1919; Paulhan, Mensonges du Caractère, 1905; Fouillée, Tempérament et Caractère, 1904; Ribot, Psychologie des Sentiments, 1912; J. Mac Cum, Making of Character, 1900 usw.; Mausbach, Grundlehren und Ausbildung des Charakters nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin, 1911; F. Muszynski, Die Temperamente, 1907; Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 1911.

[61] Die Liturgie als Erlebnis (Eccl. orans), Freiburg i. B. 1919, S. 10.

gehen lassen. Etwas anders die Molinisten und die, welche mit ihnen innerlich verwandt sind. Ihre Devise lautet: Gewiß Vertrauen auf die Gnade, aber zugleich Schärfung des persönlichen Verantwortungsgefühls, Übung des Willens, Selbstkontrolle, häufiger Empfang der heiligen Beichte wegen der mit ihr verbundenen moralischen Anstrengungen."

„Ehe es eine thomistische und eine molinistische Schule gab," so fährt der gelehrte Verfasser weiter fort, „existierte die Liturgie. Von ihrem Geist hat am meisten empfangen und bewahrt und steht ihr deshalb bis zur Stunde mit dem größten Verständnis gegenüber jene Auffassung vom Zusammenwirken der Gnade und des freien Willens, die unsere Seele mit großer Ruhe und Gelassenheit erfüllt, die uns das Gefühl des beständigen Geborgenseins in Gott vermittelt, die uns Freiheit von jeder Ängstlichkeit und den Mut gibt, Gott in heiliger Freude zu dienen." [62]

Obwohl man versucht sein könnte, diese letzten schönen Worte auf den Geist der Heiligkeit im allgemeinen auszudehnen, so läßt sich doch nicht leugnen, daß sich auch bei den Heiligen, je nach den Zeiten, in welchen sie lebten, und den Schulen, denen sie angehörten, eine verschieden gefärbte praktische Auswirkung des Gnadenlebens bemerken läßt.

Alfons neigte dem Geiste nach sicherlich mehr den Lehren des hl. Thomas [63] zu, als daß er der molinistischen Richtung er-

[62] Es sind jedoch nicht die Schulen, welche die Heiligen Gottes hervorgebracht haben, sondern einzig und allein die wahre Lehre, die sie erkannt und in ihrem Leben verwirklicht haben. Weder vom historisch-kritischen noch vom philosophischen oder theologischen Standpunkt lassen sich somit die ersten Sätze dieses Zitats ganz rechtfertigen. Man kann die beiden Theologen Thomas und Molina auch nicht in der Weise einander gegenüberstellen, als ob sie in der Kirche Gottes gleichwertig oder gleichberechtigt daständen. Selbst Molina wollte dies nicht behaupten, da er den hl. Thomas als „theologiae solem ac principem" bezeichnete, dem er folge. Kein Dokument von seiten der Kirche gibt eine solche Gleichberechtigung zu. Der größte Differenzpunkt ist die gratia operans. Cf. Del Prado, De gratia et lib. arbitrio, Pars III, p. 35 sqq.

[63] So nimmt er jenen Text des heiligen Kirchenlehrers zur Grundlage seines ganzen Systems: Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non in-

geben gewesen wäre.[64] Sein System suchte einerseits der jansenistischen Prädestinationslehre vorzubeugen, anderseits aber auch die Wirksamkeit der Gnade und die Freiheit des Willens zu erklären. Es ist eher ein vermittelnder theologischer Lösungsversuch als eine endgültige philosophische Klarlegung dieser verwickeltsten aller Fragen.

Schön drückt Alfons selbst in dem Schlußwort seines Werkes Del gran Mezzo della Preghiera seinen Gedanken aus:

„Ich schließe. Es wäre vielleicht manchem meiner Leser erwünscht gewesen, wenn ich tiefer auf diese große Kontroverse eingegangen wäre, auf die Frage nämlich, worin die Wirksamkeit der Gnade eigentlich bestehe, und auf die verschiedenen Systeme, die in dieser Beziehung heutzutage von den Theologen aufgestellt werden: auf das System der physischen Prämotion, der angemessenen Gnade (grazia congrua), der begleitenden Gnade (grazia concomitante), der siegreichen Delectation auf Grund des moralischen Impulses (della dilettazione vittrice per ragion di mozione morale) und der relativ siegreichen Delectation auf Grund der größten Stärke dem Grade nach (della vittrice relativamente per la superiorita de' gradi). Hierzu hätte aber ein Büchlein nicht genügt, wie das gegenwärtige ist, das ich mit Vorbedacht so kurz gefaßt habe, damit es leichter gelesen werde. Um einen so weitläufigen Gegenstand zu behandeln, hätte es eines Werkes von mehreren Bänden bedurft; allein dieser Mühe haben sich bereits andere zur Genüge unterzogen, und es lag dies auch gar nicht in meiner Absicht. Ich wollte den Satz, von welchem dieser zweite Teil handelt (daß nämlich die Gnade zu beten allen verliehen ist), vorerst aufstellen zur größeren Ehre der göttlichen Vorsehung und Barmherzigkeit und um den Sündern zu Hilfe zu kommen, damit sie sich nicht der Verzweiflung überlassen in der Meinung, daß sie von der Gnade Gottes verlassen seien. Ferner, um ihnen jeden Vorwand zu nehmen, wenn sie sagen, sie hätten die Kraft nicht, den Anfällen der Sinnlichkeit und des bösen Feindes zu widerstehen, indem ich

---

ducitur necessitas, sed manet libertas. (De Malo, q. 6, ad 3, zitiert von S. Alfons in Contra gli Eretici . . . Sess. VI, Op. VIII, 880). Er verwirft aber auch den übertriebenen Bañezianismus durch folgende Worte: . . . hoc systemate admisso intelligi non posse videtur, quomodo per praedeterminationem physicam gratiae efficacia cum voluntatis humanae libertate perfecte possit conciliari (cf. ibid., Sess. V, Op. VIII, p. 877. Edit. Walter I, No. 106, p. 518).

[64] Über die Hauptlehre der Molinisten, die scientia media, schreibt er: „Mögen Ew. Hochwohlgeboren wissen und es allen sagen, daß ich in meinem Werk vom Konzilium von Trient nicht die scientia media verteidige, sondern ich bekämpfe sie geradezu.“ Corr. spec. an J. Remondini, 9 Dic. 1769, No. 230.

ihnen zeigte, daß keiner von denen, die zugrunde gehen, wegen der Erbsünde unseres Stammvaters verdammt werde, sondern einzig und allein aus eigener Schuld, weil Gott keinem die Gnade des Gebetes versagt, durch welches er dann den göttlichen Beistand erlangt, um jede Begierlichkeit und jede Versuchung zu überwinden. Im übrigen war meine Absicht, und zwar meine Hauptabsicht die: Allen die Benützung dieses so mächtigen und notwendigen Heils- und Gnadenmittels an das Herz zu legen, damit jeder mit größerem Fleiß und Eifer sich auf das Gebet verlege. Denn wie viele unglückliche Seelen verlieren die Gnade Gottes, leben so in der Sünde dahin und gehen endlich zugrunde einzig und allein, weil sie nicht beten und Gott um seinen Beistand nicht anrufen! Das Übelste aber ist, ich kann nicht umhin, es zu wiederholen, daß so wenige Prediger und Beichtväter darauf bedacht sind, ihren Zuhörern und Beichtkindern die Übung des Gebetes einzuschärfen, ohne welches es unmöglich ist, die Gebote Gottes zu beobachten und die Beharrlichkeit in der göttlichen Gnade zu erlangen.

„Ich habe Gelegenheit gehabt, die absolute Notwendigkeit des Gebets, welche die heiligen Schriften des Alten wie des Neuen Bundes in unzähligen Geboten und Ermahnungen aussprechen, auch auf dem Wege der Erfahrung zu beobachten, und deshalb auf den Missionen unserer Kongregation den Gebrauch eingeführt, jedesmal eine Predigt über das Gebet zu halten, wie dies seit vielen Jahren geschieht. Und ich sage und wiederhole und werde, solange ich das Leben habe, nicht müde werden, es zu wiederholen, daß unser ewiges Heil von dem Gebet abhängt, und daß daher alle geistlichen Schriftsteller in ihren Schriften, alle Prediger in ihren Predigten und alle Beichtväter im Beichtstuhl nichts mit solchem Eifer und solcher Wärme den Gläubigen einschärfen sollen als das beständige Gebet; daß sie immerfort rufen, ermahnen und wiederholen sollten: Betet, betet, und laßt niemals ab zu beten; denn wenn ihr betet, so ist euer ewiges Heil gewiß; wenn ihr aber ablasset zu beten, so ist eure Verdammnis gewiß. So sollten alle Prediger und Beichtväter verfahren, denn es ist eine Wahrheit, die von keiner theologischen Schule in der katholischen Kirche in Zweifel gezogen wird, daß, wer betet, alle nötigen Gnaden erlangt und sein Heil wirkt; allein leider sind es nur wenige, die dies tun, und darum werden auch so wenige Seelen gerettet.“ [65]

Man sieht hieraus, das Verdienst des Vermittlungsversuches unseres Heiligen liegt nicht so sehr in einer durchschlagenden spekulativen Erörterung der Frage, als vielmehr in ihrer praktischen Lösung durch die außergewöhnliche Betonung der Notwendigkeit des Gebetes, das in seinem System die Hauptrolle spielt. Es enthält daher dieses System einerseits die ausgeprägteste Lehre des Vertrauens auf Gott, anderseits aber för

[65] Del gran Mezzo, II, p. 609 sq.

dert es auch die eigene Bemühung und Selbstanstrengung durch die Betätigung der höchsten moralischen Tugend, die uns zu Gebote steht, nämlich der Gottesverehrung und der in dieselbe sich eingliedernden Teiltugend des Gebetseifers.[66]

Da, so bemerkt Pohle richtig, die gegenwärtige Gnadenökonomie — trotz aller Systeme — wesentlich und innerlich eine großartige Ökonomie des Gebetes ist, so ist es das unsterbliche Verdienst Alfonsens, diese Wahrheit weithin sichtbar herausgehoben zu haben.[67]

c. Die Hauptkraft, die bei dem seinem **Abschluß** entgegengehenden Gebäude der Vollkommenheit in Tätigkeit tritt, ist jedoch nicht die mitwirkende Gnade Gottes (Gratia cooperans), sondern vielmehr die wirkende Gnade (gratia operans).[68] Durch sie vollzieht sich die Vollendung.

1. Welches ist nun die Stellungnahme Alfonsens in diesem Punkt? Oder richtiger gesagt, was denkt er von der kräftigsten Auswirkung dieser Gnade durch die „Gaben des Heiligen Geistes"? Was hält er von den durch diese Gaben hervorgerufenen „passiven Zuständen", was von der „Mystik"? Mit anderen Worten, um uns in den ganzen Rahmen der in diesem Abschnitt behandelten Frage einzupassen: Sind es mystische Elemente, die bei dem Abschluß des Gebäudes der Vollkommenheit bei Alfons vorherrschend sind, oder bleibt er vorwiegend bei aszetischen Erörterungen stehen?

---

[66] So faßt Alfons seine Lehre kurz in folgenden Worten zusammen: La nostra sentenza è questa dunque: che per operare il bene e adempire i precetti, non basta la grazia sufficiente, che non dà altro aiuto che a fare cose facili, ma vi bisogna la gracia efficace ab intrinseco . . . Diciamo . . . che la gracia sufficiente dà a ciascuno l'attività di pregare se vuole (la quale attività va numerata tra le cose facili) e ciascuno colla preghiera ottiene la grazia efficace (l. c. VIII. 884). Cf. Herrmann, C. Ss. R., Tractatus de divina gratia sec. S. Alph. de Lig., Sect. IV, c. V.

[67] Lehrbuch der Dogmatik, 6. Aufl., Paderborn 1914, Bd. II, S. 526.

[68] Siehe hierüber del Prado, De gratia et lib. arbitrio q. III, art. 2, vol. I, 192—228. Es ist diese Lehre über die gratia operans der Ausgangspunkt der ganzen Mystik. Einem konsequenten Molinisten, der diese Gnade nicht annimmt, wird es schwer fallen, diese inneren Zustände zu erklären, folglich auch mystische Seelen zu leiten. L. cit., p. 22.

Diese Frage so stellen, heißt sie beinahe schon beantworten, und zwar in diesem letzten Sinn.

Daß Alfons eine gratia operans anerkannt, geht aus den in dem vorigen Punkt behandelten Lehren über die Gnade hervor. [69]

Daß er das gesamte geistliche Leben unter die Signatur der Gaben des Heiligen Geistes stellt, werden wir in dem Abschnitt über das „Tugendleben" dartun.

Ob diese Gaben nun in seiner Geisteslehre ihre letzte Vollendung erhalten, ob sie ausreifen zu den Seligkeiten, zu den Früchten des Heiligen Geistes, zum eigentlichen mystischen Leben, das hängt nicht so sehr von der grundsätzlichen Stellungnahme des heiligen Kirchenlehrers zu diesen Fragen ab — wir werden sie ebenfalls in einem eigenen Abschnitt behandeln —, sondern vielmehr von jener anderen Frage, ob sich in seinen Schriften wie bei anderen Geisteslehrern für diesen Abschluß vorwiegend traditionelle und experimentelle mystische Elemente vorfinden oder nicht.

2. Unter den traditionellen mystischen Elementen verstehen wir jene wissenschaftlich-praktischen Erörterungen über die Kontemplation und das mit ihr verwandte mystische Leben, die in augustinischen Lehren ihren Ausgangspunkt fanden und sich in verschiedenen Strömen in das abendländische Geistesleben ergossen haben. [70]

---

[69] Contra gli Eretici, VIII, 889, No. 157.

[70] Sie sind nicht die endgültige Klarlegung des mystischen Problems, sondern bedeuten einen Versuch, diese inneren, geheimen, wechselreichen und ganz persönlichen Erfahrungen in wissenschaftliche Formen zu bringen, die jeder Schriftsteller der herrschenden Philosophie entnahm. Am genialsten ist das bisher dem heiligen Augustinus gelungen — man denke nur an die Entzückung von Ostia (Confes. IX, 10), obwohl man nicht behaupten kann, daß diese Dinge sich so vollzogen haben, wie Augustinus sie mit seinem methodisch geschulten Geist schildert. Ein überaus hohes Gespräch endete in einer gegenseitigen Ekstase. —

Große Verwirrung brachte in diese mystischen Fragen das Suchen nach der Lösung des Erkenntnisproblems (cf. Th. Heitz, Les Rapports entre la Philosophie et la Foi). St. Thomas zog die Grenzlinie zwischen natürlichem Wissen (abstractio a sensibus) und übernatürlicher Erkenntnis (per illuminationem). Bis dahin finden wir in der theologischen Literatur zahlreiche Verwechslungen, auf die Saudreau (Vie d'Union) und andere zu wenig achten. Sogar Richard von St. Victor konnte eine

Wir begegnen zuerst dem ungetrübten (theologisch unantastbaren) Strom der rein augustinischen Lehre, der durch St. Gregor den Großen, St. Anselm, St. Bernhard auf uns gekommen ist. Neben ihm fließen die getrübteren Wasser der pseudo-dionysischen Schriften, die dem Abendland besonders durch Scotus Eriugena und die Viktoriner übermittelt wurden. Sodann unterscheiden wir die geläuterten Fluten des thomistischen Augustinismus — wenn es erlaubt ist, ein solches Wort zu prägen —, der uns nicht bloß den theologisch reinen Augustinismus, sondern auch die philosophisch geklärte Lehre des alten Meisters übermitteln wollte. Schon Albert der Große,[71] besonders aber St. Bonaventura und St. Thomas haben sich um diese Richtung verdient gemacht, dieser letztere vor allem durch die vollständige aristotelische Durchdringung des uns durch Augustinus übermittelten Wahrheitsschatzes.

All diese Gewässer bildeten im Mittelalter den See, um den sich das gesamte geistliche Leben entwickelte, sei es in den uns von Heiler aufgezeigten Varianten der „kultisch-sakramentalen Mystik", der „Brautmystik" oder der „quietistischen Mystik" (?),[72] oder sei es in anderen Formen, die die Rede der Menschen bis auf den heutigen Tag nicht auszudrücken vermochte.

Tatsache ist, daß sich in der Geisteslehre Alfonsens zwar Spuren dieser Gedanken nachweisen lassen; daß sie aber keineswegs unter dem leitenden Einfluß derartig mystisch-traditioneller Elemente steht.

3. Unter experimentellen mystischen Elementen in der Vollkommenheitslehre des hl. Alfons verstehen wir solche Bestandteile, die der Heilige entweder aus der eigenen Erfahrung oder aus jener von anderen gottbegnadigten Seelen geschöpft hat.

Skala der Beschauung konstruieren, die klassisch wurde, ohne den Kern des mystischen Problems zu berühren. Cf. De gratia contemplationis seu Benjamin major, l. X, c. 1 u. 13. Man sieht, es ist hier noch eine große Sichtungsarbeit notwendig.

[71] Obwohl nicht ganz frei von neuplatonischer Beeinflussung; vgl. Heitz, p. 132 sqq.

[72] F. Heiler, Das Gebet, 284—346: Typen des Gebets, das Gebet in der Mystik. Wir möchten eher von einer Gottes-, einer Dreifaltigkeits- und einer Christusmystik reden.

Es reihen sich selbstverständlich hier alle jene praktischen Selbstbiographien, Bekenntnisse und Selbsterlebnisse ein, wie sie uns in den Schriften der volkstümlichen Heiligen, einer Hildegardis, einer Gertrudis, einer Mechtildis von Magdeburg, einer Katharina von Siena, einer Theresia, einer Johanna von Chantal u. a. geboten werden.

Die Seelenleitung Alfonsens[73] weist deutlich derartige Gedankengänge auf, obwohl wir in derselben der mystischen Fachterminologie kaum begegnen.[74] Auch in den Schriften des Heiligen finden wir manche beiläufigen Erörterungen über diese Gegenstände.[75] Sie sind jedoch nicht so zahlreich, als es das starke mystische Innenleben Alfonsens eigentlich erwarten ließe. Selbst das mit großer Sorgfalt ausgearbeitete Kapitel „De oratione contemplationis et diversis eius gradibus", das der heilige Kirchenlehrer zum Gebrauche seiner Missionare in die „Praxis Confessarii"[76] aufgenommen hat, bildet ein für sich abgeschlossenes Ganze, das die Vollkommenheitslehre des Heiligen sonst nicht besonders beeinflußt.

Wir können daher mit Folgerichtigkeit schließen, daß das Gebäude der Geisteslehre des heiligen Kirchenlehrers in seiner Krönung weniger durch die Strahlen der aufgehenden mystischen Gnadensonne beschienen wird, als vielmehr durch das wohltuende, helle und milde Alltagslicht aszetischer Ziele.

Fassen wir daher das bisher über die Art der verwendeten Elemente Dargelegte in einem Wort zusammen, so müssen wir sagen, daß die Geisteslehre Alfonsens auf übernatürlicher Grundlage, mit herkömmlichen, vorwiegend intellektualistischen und thomistischen Elemen-

---

[73] Vgl. Corr. gen. 1755, No. 190; ebd. 8 Apr. 1757, No. 275 usw.

[74] Alfons redet zwar von dem Gebet der Ruhe, des geistlichen Schlafes, der Gebundenheit der Seelenkräfte, der Vereinigung, der Ekstase, dem Flug und gewaltsamen Aufschwung, aber nur vorübergehend. Del gran Mezzo, II, 542. Von einer „ascensio ad superessentialem divinarum tenebrarum radicem" u. Ä. ist bei ihm keine Rede.

[75] Breve Pratica s. s. Teresa II, 464; Del gran Mezzo, l. cit.; Pratica di amar I, 815; Sposa, c. XIV (IV, 225), XV (238), XVIII (267). . . .

[76] Vgl. Theol. Mor. (Ed. Gaudé), vol. IV, Cap. IX, No. 126—145 u. 221.

ten, nach den Gesetzen des gesunden Menschenverstandes, unter vorherrschend aszetischer Zielsetzung aufgebaut ist.

§ 3. Welches sind die hauptsächlichsten Teile des Systems?

Nach den bisherigen Ausführungen wird es nun keine besonderen Schwierigkeiten haben, die hauptsächlichsten Teile des Systems des hl. Alfons ausfindig zu machen, obwohl auch hier subjektive Urteile mit einfließen können. In den Schriften des heiligen Kirchenlehrers selbst finden wir nämlich weder in der Anlage der einzelnen Werke noch in ihren Teilausführungen ein von der Hand des Heiligen selbst verfaßtes vollständiges und befriedigendes Schema. Es müßte sich dieses überhaupt, je nach den Ausgangspunkten, die man wählt, oder nach den Zielen, die man verfolgt, jedesmal verschiedenartig gestalten. [77]

Wir halten uns daher bei unseren weiteren Untersuchungen, um dem Vorwurf allzu subjektiven Verfahrens zu entgehen, an jene bereits schon angegebenen, der Natur der Dinge und Überlieferung so sehr entsprechende Einteilung der drei Wege, von denen auch Alfons sagte, daß in ihnen das geistliche Leben

---

[77] Am vollständigsten wäre noch der der Sposa zugrunde liegende Plan oder etwa die Synthese der „Breve Pratica per la perfezione racc. dalle dottrine di s. Teresa", II, 460. — Andere teilen die Lehre vom geistlichen Leben ein je nach ihrem besonderen Standpunkt. Ist es die causa efficiens, so haben wir die Einteilung „sec. missionem Spiritus Sancti" (Sum. theol. I. q. 43, a. 3, 5 et 6). Ist es die causa finalis, so ergibt sich die von Augustinus beliebte Einteilung „sec. beatitudines et dona Spiritus Sancti" (vgl. Maréchaux in Rev. Vie spirit. I, [1920], p. 312, La construction ascétique de S. Augustin, und auch Sum. theol. I—II. q. 68 et 69). Ist es die causa formalis, so können wir die Hauptmomente je nach der Haupttugend, z. B. nach der „caritas" (incipiens, proficiens, perfecta, II—II. q. 24, a. 9) oder nach den bei den Platonikern beliebten moralischen Tugenden (virtutes politicae, purgatoriae et animi purgati, I—II. q. 61, a. 5) hervorstreichen. — Auch die „gradus contemplationis" (motus rectus, obliquus, circularis, II—II. q. 180, a. 6) haben den Mystikern eine klassische Einteilung gegeben. S. auch in der Revue ascét. et myst. II (1921) p. 23: Tanquerey, Un plan de théologie ascétique et mystique.

bestehe.[78] „La vita spirituale," dies sind seine Worte, „consiste in tre cose: nella fuga de' peccati, nella pratica delle virtù, e nell' unione con Dio." Wir werden die Lehren dieser Wege des näheren entwickeln bezw. aus ihnen die in Betracht kommenden Hauptpunkte herauswählen, um so die Eigenart und das Wesen der alfonsianischen Aszetik noch klarer darzutun.

Um aber den Stoff zu meistern und logisch vorzugehen, nehmen wir im zweiten Abschnitt die Lehren des Heiligen über das Wesen der Vollkommenheit und die Verpflichtung nach ihr zu streben vorweg, so daß dann für den dritten Abschnitt noch die konkrete Übung des geistlichen Lebens übrig bleibt.

ZWEITER ABSCHNITT.

Der Begriff der Vollkommenheit und ihre verpflichtende Kraft.

§ 1. Der Begriff der Vollkommenheit nach der Lehre des hl. Alfons.[79]

I. Der Vollkommenheitsbegriff im allgemeinen.

1. Vollkommenheit! Welch inhaltvolles Wort, welch bezaubernder, begeisternder Gedanke!

---

[78] Sposa, c. XVI, § 3 (IV, 256). Für die Betrachtung mit dem Volk empfahl Alfons che sia di materia di vita purgativa (Metodo per le missioni IV, 876). Siehe auch Praxis Conf. c. IX, No. 121 u. 122 (Gaudé IV, p. 596) den Aufriß der drei Wege.

[79] Man vergleiche über den Begriff der Vollkommenheit St. Thom. Opusc. II. De perf. vitae spirit.; III. Sentent. D. 27—33; Opusc. VII. De div. Nom.; Quodlib. III. q. 6, art. 17; Sum. theol. II—II. q. 184; ferner auch Durantel, S. Thomas et le Pseudo-Denis, p. 239, für die metaphysische Begründung dieser Lehre.

Was Alfons angeht, so behandelt die ganze Geisteslehre des Heiligen die Vollkommenheit. Wir müssen uns auf die Hauptstellen beschränken:

a) Vorbilder der Vollkommenheit: Riflessioni sulla Passione, die drei Teile, Op. I, 537—748; Glorie di Maria, bes. P. II und

Was Lord Morlex von der „Heiligkeit“ sagte, gilt auch von diesem Wort: „Es ist der tiefste aller Begriffe, der jeder Formulierung Hohn spricht.“ [80]

Vollkommen sein, d. h. der Fülle,[81] der Vollendung,[82] dem Höhepunkt, dem Ziele[83] nahe sein, kann in verschiedenem Sinn verstanden werden. Philosophie, Exegese und Theologie, ohne von Geschichte, vergleichender Religionswissenschaft und Liturgie zu reden, haben dieses Wort mit Beschlag belegt.[84] Wir haben es vorzüglich mit der Theologie zu tun, die hier zunächst in Betracht kommt.

Theologisch gefaßt unterscheiden wir bei dem Vollkommenheitsbegriff einen dogmatisch-statischen und einen ethisch-dynamischen Sinn. So gibt es eine „perfectio essendi“, wie wir sie bei Gott und den Seligen im Himmel finden, und eine „perfectio operandi“ (oder finis), wie wir sie bei jenen treffen, die noch in Bewegung (in motu) sind.[85]

Wie in philosophischer Hinsicht ein Wesen dann vollkommen ist, wenn es denjenigen Glanz, diejenige „Fülle“ der Formen hat, die es haben kann und haben soll, so wird auch in theologischer

---

Delle virtù di Maria, I, 149 sqq. und 254 sqq. Novena del S. Natale, III, 667 etc.; Novena in onore di S. Teresa; Vittorie dei Martiri, IV, 453.

b) Wesen der Vollkommenheit: Pratica di amar, I, 749; Dell'amore divino e dei mezzi per aquistarlo, I, 464; Uniformità alla volonta di Dio, 483; Contrassegni sicuri da riconoscere in noi il s. amore, 900; Selva, Circa l'amor verso Dio, III, 167; Vera Sposa, c. III. IV. V. VI und XXII; Lettere, cf. Register: Santità.

c) Übung der Vollkommenheit: Novena dello s. Spirito; Regolamento di vita d'un Cristiano, I, 853—903; Opuscoli rel. allo stato relig. IV, 396.

d) Beweggründe: Alle Betrachtungen.

[80] Holiness is the deepest of all the words that defy definition (Volt. 1878, p. 175).

[81] „Fullenkommen“, Heyne, Deutsches Wörterbuch.

[82] perfacere, perfectio.

[83] *τέλος, τελέω, τελειόω.* Vgl. Menge, Griechisch-deutsches Wörterbuch.

[84] Vgl. Encycl. of Religion and Ethics, Holiness und Perfection. Auch Dict. théol. und Dict. apolog. „Ascétisme“.

[85] Sum. theol. I, q. 4, a. 1, ad 1.

Beziehung ein Geschöpf dann vollkommen sein, wenn es denjenigen Adel hat, den Gott ihm zuteilen will. [86]

Was die Formen in der statischen Ordnung sind, das sind in dynamischer Hinsicht — hier also in ordine morum — die Ziele. [87] Ein strebendes Wesen wird dann vollkommen sein, wenn es seinem Ziele so nahe ist als möglich. Das letzte Ziel ist nun für den Menschen die vollendetste Form, die er haben kann. Wir verstehen somit die Worte des hl. Thomas, der uns sagt, „daß ein Wesen um so vollkommener sein wird, je näher es seinem letzten Ziele ist". [88]

Jedoch nicht die intellektuelle Betätigung, so erhaben sie auch sein mag, ist es, die den Menschen am unmittelbarsten seinem Ziel nahe bringt. Es geschieht dies durch den Willen, insbesondere durch die Tugend der Liebe. [89] Daher die Mahnung des Apostels „Super omnia caritatem habete, quod est vinculum perfectionis". [90] Da aber nach dem Philosophen, fährt St. Thomas fort, [91] „ganz sein" und „vollkommen sein" dasselbe ist, „so hat jener vollkommen die Liebe, der durch sie ganz in Gott umgeschaffen wird, indem er Gottes wegen sich selbst und all das Seinige verachtet" — „ille perfecte caritatem habet, qui totaliter in Deum per amorem transformatur, seipsum et sua omnia postponens propter Deum." Wessen Gesinnung innerlich derartig ist, „ut seipsum et omnia sua contemnat propter Deum, iste perfectus est, sive sit religiosus, sive saecularis, sive clericus, sive laicus etiam matrimonio iunctus".

Unsere Vollkommenheit hienieden besteht somit in dem Bestreben, der Bemühung, dem habituellen Entschluß, unter der Leitung der übernatür-

---

[86] Dico universaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas . . . secundum modum, quo res habent esse, est suus modus in nobilitate. Ctr. Gent. L. I, c. 28.

[87] Sum. theol. I—II. q. 54, a. 2, ad 3.

[88] Tanto est unumquodque perfectius, quanto est ultimo fini propinquius. Ibid. I—II. q. 106, a. 4.

[89] Hier liegt die große Schwierigkeit des Intellektualismus: Utrum cognitio sit altior amore. III. Sent. D. 27, q. 1, a. 4.

[90] Col. 3, 14.

[91] Quodl. III. q. 6, a. 17.

lichen Klugheit oder der in Betracht kommenden Gaben des Heiligen Geistes und mit wirksamster Betätigung aller Tugenden, besonders der Liebe, das uns gesteckte Endziel so vollständig zu ergreifen als möglich.[92]

Nicht ohne Schwierigkeit haben sich alle diese Begriffe im Laufe der Jahrhunderte geklärt, und es ist nicht das geringste Verdienst der beiden großen Kirchenlehrer, des hl. Augustinus und des hl. Thomas, diese Arbeit geleistet und die nötigen Unterscheidungen gefunden zu haben: Unterscheidung zwischen dem Wesen der Vollkommenheit und ihren integrierenden Teilen, zwischen Rat und Gebot, Tugend und Stand, zwischen absoluter und relativer Vollkommenheit und der Verpflichtung, nach dieser oder nach jener zu streben.

Wie ein flammendes Licht und eine zündende Fackel hatten die Worte des Heilands in der Brust der entmutigten Menschheit gewirkt: Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est.[92a]

2. Jedoch nicht bei spekulativen noch bei historischen Erörterungen können wir stehen bleiben.

Unserer Aufgabe gemäß müssen wir aus den Schriften eines anderen Kirchenlehrers, des hl. Alfons von Liguori, diejenige praktische Formel heraussuchen, die in dem Geiste des Heiligen das Vollkommenheitsstreben am besten verkörpert, die am deutlichsten auf die hauptsächlichste Schwierigkeit aufmerksam macht, die den vorzüglichsten Akt dieses Strebens anschaulich hervorhebt.

Wir nennen dies den Vollkommenheitsbegriff in der Aszetik Alfonsens.

---

[92] Daher die Texte des hl. Thomas: Summa perfectio humanae vitae in hoc consistit, quod mens hominis Deo vacet (Ctr. Gent L. III, c. 130); quod mens amore et desiderio ferventer in divina feratur (De perf. vitae spir. c. 13); ut homo mente Deo adhaereat et divinis rebus (Ctr. Gent L. III, c. 130); ut totaliter affectus ejus tendat in Deum . . . etc.

[92a] Matth. 5, 48.

An unzähligen Stellen seiner zahlreichen Abhandlungen [93] hat uns der Heilige seine Hauptüberzeugung mitgeteilt. Mit dem Altüberlieferten der kirchlichen Lehre hat er auch Eigenes verwoben. Am besten finden wir seine Lehre in folgendem Satze wiedergegeben: „Tutta la santità consiste nell' amare Dio, e tutto l' amore a Dio consiste nel adempire la sua volontà" — „Alle Heiligkeit besteht in der Liebe zu Gott und alle Liebe zu Gott in der Erfüllung seines heiligen Willens." [94]

Nachdem Alfons den ersten Teil dieser Formel in prächtigen Worten gleich auf der ersten Seite seiner Pratica di amar [95] dargetan und uns mit dem hl. Franz von Sales und Scupoli [95a] gezeigt hat, daß die Vollkommenheit weder in der Strenge der Buße, noch in dem Gebete, noch in dem häufigen Empfang der Sakramente oder in den Werken der Barmherzigkeit, sondern wesentlich in der Liebe Gottes bestehe, verlegt er sich an einer anderen Stelle seiner Schriften [96] auf die Erklärung des zweiten Teils derselben, auf den er das Hauptgewicht legt:

„Die Vollkommenheit der Liebe, so sagt er, besteht in der Vereinigung unseres Willens mit dem göttlichen Willen. Nach Dionysius dem Areopagiten besteht die vorzüglichste Wirkung der Liebe darin, die Herzen derjenigen zu vereinigen, die sich lieben. Hieraus folgt, daß, je mehr man mit dem göttlichen Willen vereinigt ist, um so größer auch die Liebe sein wird, die man für Gott haben wird . . .

Wollen wir daher, so fährt er etwas weiter fort, dem Herzen Gottes vollständig gefallen, so bemühen wir uns, nicht nur in allem mit dem göttlichen Willen gleichförmig zu werden, sondern wir bestreben uns sogar, wenn ich mich so ausdrücken darf, mit demselben völlig einförmig zu werden. Gleichförmig sein heißt sich in allem nach dem göttlichen Willen richten; einförmig sein heißt die beiden Willen in einen einzigen ver-

[93] Vgl. das Literaturverzeichnis zu Beginn des Kapitels.

[94] Regolamento, c. III, § 5 (I, 882) und Pratica; Ristretto delle virtù, I, 851. Vgl. auch II, 491: Chi più ama Dio, si fa più santo; und I, 485: Un atto di perfetta uniformità al divino volere basta a fare un santo; etc., etc. L'esercizio più necessario d'un' anima che vuol dar gusto a Dio è l'uniformarsi in tutto alla divina volontà. I, 896. Siehe auch Novena del Cuore di Gesù, wo es heißt: L'amore di Gesù Cristo dev'essere la principale, anzi l'unica divozione di un cristiano. II, 409.

[95] I, 749.

[95a] Man weiß, wie hoch Franz den „Geistlichen Kampf" des Theatiners († 1610) von Jugend auf geschätzt hat.

[96] Uniformità alla volontà di Dio, I, 483.

schmelzen, so daß wir nicht nur das wollen, was Gott will, sondern vielmehr, daß Gottes Wille der alleinige bleibe und zum unsrigen werde.

Dies ist der Gipfel der Vollkommenheit. Nach ihm sollen wir ohne Unterlaß streben. Er soll das Ziel all unserer Werke, all unserer Wünsche, all unserer Betrachtungen und Gebete werden."

Bevor wir diese Formel einem Urteil unterziehen, müssen einige Worte der Erklärung uns verhelfen, deren tieferen Sinn zu erfassen. Sie beziehen sich zuerst auf die Liebe zu Gott, deren Wesen und Hauptakt, Grade und Gestaltung wir ins Auge fassen; dann auf deren Betätigung, d. h. auf die Einförmigkeit unseres Willens mit dem göttlichen Willen.

II. Erklärung dieses Begriffes.

a. Die Liebe zu Gott.

1. Wie eine herrliche, duftende Blume treffen wir die Tugend der Liebe zu Gott beinahe auf jeder Seite der aszetischen Schriften des hl. Alfons an.

Diese Liebe zu Gott, die verschieden ist von der heiligmachenden Gnade,[97] ist nicht bloß die unentwickelte habituelle Liebe,[98] die sich schon in der Seele des neugetauften Kindes findet. Sie ist auch nicht die ununterbrochene aktuelle Liebe wie bei den Seligen im Himmel.[99] Sie bildet vielmehr ein Zwischenstadium. Dieses Stadium bezeichnen wir mit dem Namen „der Tugend der Liebe", und zwar jener völlig entwickelten Tugend der Liebe, die alle Eigenschaften des wahren habitus hat.[100] Sie befähigt die gottliebende Seele, alle sich darbietenden Akte, seien es die actus eliciti oder die actus imperati, je nach den Umständen mit Raschheit, Leichtigkeit und Freude zu vollziehen.

Somit wäre das wahre Antlitz der Vollkommenheit nicht in einer beinahe ununterbrochenen Betätigung oder Wirksamkeit

---

[97] II. Sent. D. 26. q. 1, a. 4.

[98] Sum. theol. II—II. q. 23, a. 2.

[99] . . . qua intellectus et voluntas creaturae rationalis semper actualiter fertur in Deum (cum in divina fruitione illa beatitudo consistat). De perf. vitae spir. c. IV.

[100] S. Thomas, De Virt. a. 1 (Quaest. disp.) und Sum. theol. I—II. q. 65, a. 3.

der Liebe zu suchen, da nach dem hl. Thomas die ununterbrochene Handlung Vorrecht der Seligen im Himmel ist, sondern in einer immer zur Tat bereiten und gegebenenfalls sich betätigenden Tugend, die das Merkmal der Kämpfenden bleibt.[101]

Daß auch Alfons diese Tugend im angegebenen Sinn aufgefaßt hat, beweist jede Seite seiner Schriften, bezeugt jedes Wort seines Mundes. Die Vorsätze, die er in seine Ausführungen einzuflechten pflegt, bieten uns für diese Behauptung den sichersten Anhaltspunkt.[102] Vor allem aber zeigen uns die herrlichen Eigenschaften der Liebe, die wie sonnige Strahlen ihre Königin umgeben und von Alfons als sich ablösende Äußerungen der Liebe geschildert werden, den Gedanken unseres Heiligen. L' amore è timoroso . . . è forte . . . è ubbidiente . . . è puro . . . è ardente . . . è inebriante . . . è unitivo . . . è sospirante.[103] So sehen wir, daß, wenngleich Alfons bei der Formulierung seines Vollkommenheitsbegriffes nicht an die unentwickelte habituelle Liebe dachte, er doch anderseits auch nicht die ununterbrochene aktuelle Liebe im Auge hatte. Er verlangte vielmehr jenes virtuelle Bestreben, das uns sowohl durch die Notwendigkeiten des Lebens als auch durch die Beschränkung unserer Kräfte auferlegt wird.[104]

Somit läßt sich nicht sagen, daß die Vollkommenheit formell „nell' attività della carità" besteht, wie sich in letzter Zeit noch ein Schriftsteller geäußert hat,[105] sondern in der immer zur Tat bereiten Tugend der Liebe.

---

[101] Semper agere sec. actum virtutis non est nisi eorum qui sunt in statu beatitudinis, quia perfectio felicis est in operatione; perfectio autem virtutis est in habitu. III. Sent. D. 27, q. 3, a. 4.

[102] Massime per direzione d'un' anima, I, 463. 894. 897; Sposa, c. I—IV (IV, 6—37).

[103] Pratica di amar, c. IV (I, 767).

[104] So fordert auch St. Thomas, ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, praetermissis aliis, nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit. II—II. q. 24, a. 8.

[105] P. Marchetti S. J. in Gregorian. (Revista di studi teol. e filos., Roma 1920). I, p. 41—77. Eine genaue Begriffsbestimmung muß omni et soli definito zukommen. Dies ist aber nicht der Fall „nell' attività della carità". Folglich ist diese Formel nicht die beste.

Diese Tugend der Liebe erstreckt sich dem Umfang nach auf alle Gegenstände der menschlichen Fähigkeiten, wie es der hl. Thomas in seiner Erklärung des Deuteronomiumtextes: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo...[106] so schön dartut, „ita ut cor referatur ad intentionem," schreibt er, „mens autem ad cognitionem, anima vero ad affectum, fortitudo ad executionem".[107] Vor allem jedoch muß sich diese Tugend durch das Innenleben betätigen: in his, quae pertinent ad interiorem mentis dispositionem; an zweiter Stelle sodann auch nach außen: per accidens etiam in quibusdam exterioribus.

2. Fragen wir uns daher, welches in der Geisteslehre Alfonsens unter allen Akten, die das Wesen der Vollkommenheit bilden, der hauptsächlichste ist, so müssen wir sagen, daß er wie bei dem hl. Thomas[108] in jenem durch die Liebe eingegebenen und aus Liebe ausgeführten vorbehaltlosen Entschluß besteht, durch welchen der Mensch sich ganz Gott hingegeben hat; ferner in jenem rastlosen Streben, sich mit Gott immer inniger zu vereinigen, in jenem Vorsatz sodann, von den Gütern der Erde bloß jene zu benützen, welche die striktesten Bedürfnisse des Lebens verlangen. Wir ersehen dies aus den Worten, die Alfons immer wieder wählt, um diesen Hauptakt auszudrücken: Bisogna esser tutto a Dio, affaticarsi e prendere risolutamento i mezzi . . . andar con Dio senza riserba, non negandogli cosa alcuna che s'intenda essere di suo gusto . . . anzi scegliere le cose di suo maggior gradimento![109]

Wissenschaftlich gesprochen würden wir sagen, dieser Hauptakt der Vollkommenheit besteht in jener Gnadenwirkung in der Seele, die blitzartig die intentio, die electio und den consensus zu einem einzigen Akte vereinigt.[110] Es ist dies der reichste psychologisch-übernatür-

---

[106] Deut. 6, 5 und Luc. 10, 7.

[107] De perf. vitae spir. c. IV. Siehe dort einen vollständigen Plan der Vollkommenheitslehre. Vgl. auch III. Sent. D. 27, q. 3, a. 4.

[108] Vgl. die Texte auf Seite 122.

[109] Corr. gen. No. 1035; Sposa, c. IV (IV, 35); I, 895 u. öfters.

[110] Cf. I—II. q. 12, q. 13, q. 15.

liche Akt des ganzen Innenlebens.[111] Wie inbrünstig und sehnsüchtig verlangte ihn nicht Alfons in seinen Gebeten, indem er Gott bat, ihm die Gnade zu schenken, „daß er doch vor seinem Lebensende ihm ganz angehören möchte"!

3. Auch über die Grade der Liebe bei Alfons wäre hier ein Wort einzuflechten , da es uns die Höhe des Strebens unseres Heiligen vor Augen führen würde.[112] Wir haben diese Frage zum Teil schon in dem vorhergehenden Abschnitt berührt, als von der Art der aufbauenden Bestandteile des Systems des Heiligen die Rede war. Auch in einem folgenden Kapitel müssen wir auf die Frage zurückkommen, bei der Stellungnahme Alfonsens zur Mystik.

Die hier liegende Schwierigkeit ließe sich folgendermaßen formulieren: Nimmt bei Alfons die caritas perfectorum mystische Formen an, oder bewegt sie sich eher in aszetischen Bahnen?

Der Titel der vorliegenden Abhandlung dürfte bereits die Antwort auf diese Frage enthalten, und sie geht noch deutlicher aus den obigen Ausführungen hervor; trotzdem begegnen wir, wie dort ebenfalls gesagt wurde, in den Schriften Alfonsens auch höheren Erhebungen, indem er unbewußt das Innere seiner Seele bekundet.[113]

Uns scheint, daß die Geisteslehre des Heiligen sich vorzüglich mit den Stadien der Anfänger und den Bedürfnissen der breiten Massen des christlichen Volkes befaßt, obwohl sie auch den höheren Zuständen Rechnung trägt.

4. Jedoch nicht bloß bei den Umrissen der Tugend der Liebe dürfen wir stehen bleiben. Wir müssen ihre innere Gestaltung ins Auge fassen. So kommen wir zu der Frage, welches die Form oder, faßlicher ausgedrückt, welches die Art der Liebe

---

[111] Cf. De veritate q. 29, a. 8, De „gratia Christi", die feinsinnige psychologische Analyse dieser Akte in der Seele Christi, bes. Resp. ad 1. 2. 3. 5. 9.

[112] Cf. Vie spirituelle, No. 19, avril 1921, p. 1 ss.: P. Garrigou-Lagrange, La charité des parfaits.

[113] Cf. Op. spirit. Aspirazioni amorose, I, 417, über jenen Text: „Quae est ista, quae ascendit de deserto deliciis affluens . . ."; auch Via della Salute, II. P.. § 31 und § 32, Amor della solitudine; Solitudine del cuore (II, p. 295. 296).

ist, der wir in den Schriften unseres heiligen Kirchenlehrers begegnen.[114]

Es ist dies mit einem Wort gesagt die Freundschaftsliebe.

Mit der so tiefen Gehalt bergenden Kürze und Bestimmtheit hat in der Summa theologica der hl. Thomas sich bereits auch die Frage gestellt: Utrum caritas sit amicitia.[115] Durch diese Worte richtet er unsere Aufmerksamkeit auf eine der tiefsinnigsten Lehren, deren Ausgangspunkte bereits schon im Heidentum zu finden sind. Das Christentum allein sollte sie in ihrer herrlichen Gedankenfülle verwerten und aus ihr die trostvollsten Schlüsse ziehen. Wie Goldadern die Grundfesten der Erde durchziehen, so fließt der Freundschaftsgedanke durch die Werke des heiligen Thomas, dieses genialsten aller Gottesgelehrten.

Drei Bedingungen bilden nach seinen Ausführungen das Wesen jeglicher Freundschaftsliebe: Einheitlichkeit der Naturen,[116] der Affekte und der Güter.[117] Während die erste Bedingung sich aus der Gemeinschaft der Ähnlichkeit, der Interessen, des Blutes ergibt, bildet die zweite das eigentliche Wesen der Freundschaftsliebe: die Liebe muß anerkannt, gegenseitig, selbstlos sein.[118] Die dritte Bedingung geht auf die Wirkungen der Liebe, die Mitteilung, den Austausch der Güter: bald gibt sie die kostbaren inneren Güter des gemeinsamen Geisteslebens oder des Seelenverkehrs, bald die äußeren Güter der gegenseitigen Hilfeleistung und Unterstützung. „Aman-

---

[114] St. Thomas unterscheidet mit dem Pseudo-Areopagiten einen amor naturalis, sensitivus (passio), intellectivus (dilectio), divinus (caritas), amicitia. III. Sent. D. 27, q. 2, a. 1 et sqq.

[115] II—II. q. 23, a. 1; III. Sent. D. 27, p. tot.; In X Libros Ethic. L. 8, c. 1 sqq.

[116] Die *κοινωνία* des Aristoteles.

[117] I—II. q. 28, a. 1. Resp. ad 2.

[118] Non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando nempe sic amamus aliquem, ut ei bonum velimus. Sed nec benevolentia sufficit . . ., sed requiritur quaedam mutua amatio . . . talis autem mutua amatio fundatur super aliqua communicatione. Sum. theol. II—II. q. 23, a. 1; VIII Eth. 2.

tes," so rief schon ein Heide aus, „desiderant ex ambobus fieri unum"![119]

Welch eine inhaltsreiche Lehre, die die Heiligen bloß auf Gott anzuwenden brauchten, um das Höchste aufzuzeigen, was es für uns Menschen geben kann! — In welchem Maße hat es der heilige Alfons getan? Dies ist die Frage, die sich uns aufdrängt.

Ein Blick in seine Schriften überzeugt uns, daß nicht die Jahve-Liebe des Alten Bundes, die uns Gott den Herrn als unseren Schöpfer, als den Gesetzgeber und den Richter schilderte, den Mittelpunkt seiner Geistesrichtung bildete. Es war vielmehr die Christusliebe des Neuen Testamentes, die uns in Gott einen Vater, in Jesus unseren Bruder, in Maria unsere Mutter zeigt. „Jam non dicam vos servos . . . vos autem dixi amicos," hatte schon der Heiland gesagt.[120]

Wie hätte uns nun Alfons dieses Freundschaftsverhältnis herrlicher schildern können, als er es getan hat?[121] Gewiß blieb ihm der Heiland ein göttlicher Freund, auf dessen Stirne der Schimmer jener Strahlen leuchtete, der die Apostel auf Tabor blendete. Doch war ihm Jesus zugleich auch der treueste menschliche Freund, der die Wirklichkeit seiner Freundschaft nicht bloß in dem Geheimnis der Menschwerdung durch die Annahme derselben Natur bewies, sondern uns auch durch die heiligmachende Gnade an seiner göttlichen Natur teilnehmen ließ. Die unbeschreibliche Größe seiner Liebe gab er uns in seinem Kreuzestod kund, die Gaben seiner Liebe teilt er uns immerfort in dem anbetungswürdigen Geheimnis des Allerheiligsten Altarsakramentes mit; hier fand der scheidende Freund das Mittel, bei seinen Freunden

---

[119] Aristophanes, von Thomas zitiert I—II. q. 28, a. 2, ad 2 mit dem Zusatz: Sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi, quaerunt unionem qua convenit et decet, ut scil. simul conversentur et simul colloquantur et in aliis huiusmodi coniungantur.

[120] Joh. 15, 15.

[121] Vgl. die christologischen Werke Alfonsens. Discorsi per la Novena del s. Natale; Novene per l'Avvento etc. III, 667 und II, 317 sqq. für die Menschwerdung; die größere Abhandlung Riflezione sulla Passione (III. Teil) für das Leiden, I, 537, 749; die Visite al Sacramento, von denen noch später die Rede sein wird, I, 367, für das Allerheiligste Altarsakrament.

bis an das Ende zu verbleiben. Krippe, Kreuz und Altar sind für uns in der Geisteslehre Alfonsens die fruchtbaren Ausgangspunkte der höchsten, treuesten Freundschaftsliebe.[122]

Warum nach diesen Andeutungen noch andere Beweise anführen? Genügt es nicht, den Gedanken hervorgehoben zu haben, um sofort die Schlußfolgerungen einzusehen, die sich von selbst aus ihm ergeben? Alfons faßte den Freundschaftsgedanken in demselben Sinne wie S. Thomas auf. Was der eine durch die Lehre der Schriften und die Kraft des Gedankens gefunden hatte, das hat der andere durch den Blick der Liebe erraten. Bei Alfons wie bei Thomas ist es die physische Teilnahme an derselben Natur, die uns zur Freundschaft Gottes befähigt.[123] Daher der geniale, anfangs verblüffende Gedanke des hl. Thomas, der den Höhepunkt jener Vereinigung in die visio beatifica, in die communicatio beatitudinis aeternae verlegt, die hienieden in uns durch die Gnade Gottes begonnen und drüben in der Glorie vollendet wird.[124] Nicht Knechte, nicht Untergebene sind wir daher, sondern wir stehen physisch mit dem göttlichen Heiland in Freundschaftsverbindung: Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius Jesu Christi Domini nostri.[125]

Der Wesenskern dieser Freundschaft, die „Vereinigung", kann mit keiner menschlichen Liebe verglichen werden. Sie ist eine Liebe der electio, der dilectio, wie der hl. Franz von Sales sagt, so hoch erhaben über alle menschliche Liebe, daß jede andere Liebe entweder nicht Liebe ist im Vergleich zu jener, oder falls sie Liebe ist, jene unendlich mehr ist als Liebe. Nur

---

[122] Locis cit.

[123] Siehe außer den erwähnten Werken über den convictus delectabilis amicorum noch: Modo di conversare alla famigliare con Dio, I, 471; Visita XIX (I, 387); über die gegenseitigen Dienstleistungen, — die mit der Freundschaftsliebe in Einklang gebrachte Lebensart, die Ausübung aller Tugenden aus Liebe: Pratica di amar ... etc.; ferner Amor movet coordinata ad mutuam habitudinem et inferiora convertit in superiora, ut ab eis perficiantur, et superiora movet ad inferiorum provisionem. So Thomas, Sum. theol. II—II. q. 31, a. 1, ad 1, nach Dion. De Div. Nom. c. 4.

[124] Ibid. II—II. 23, a. 1. Apparecchio, II, 87.

[125] I Cor. 1, 9.

der Geist Gottes konnte sie daher geben und in unsere Herzen ergießen. [126]

Was soll man von den Wirkungen dieser edelsten Vereinigung sagen? Sie übersteigen alles, was man sich denken kann. Mit unvergleichlichen Worten hat sie uns Alfons in einer Betrachtung über den Himmel geschildert. [127] „O wunderbare Gnadenhuld der göttlichen Güte," ruft der Heilige mit St. Gregor aus, „wir waren nicht würdig, deine Diener zu sein, und du erhebst uns zu deinen Freunden! [128]

5. Vier Werke vor allem sind es, die sich in der christlichen Literatur durch die Behandlung der Liebe zu Gott einen klassischen Ruf erworben haben. Die Schrift: De diligendo Deum et proximum des hl. Bernhard, das Büchlein: De adhaerendo Deo unter dem Namen Alberts des Großen, [129] der Traktat: Stimulus divini amoris, der bis in die letzten Zeiten dem hl. Bonaventura zugeschrieben wurde, [130] sowie in der neueren Zeit die vortreffliche und allgemein bekannte Abhandlung über die Liebe zu Gott, Traité de l'Amour de Dieu, vom hl. Franz von Sales.

Ihnen stellt sich würdig an die Seite der Traktat des hl. Alfons über die Übung der Liebe zu Jesus Christus oder die Pratica di amar Gesù Cristo.

Während der Stimulus amoris sowie auch das Werk De adhaerendo Deo uns eher den herrlichen Aufstieg der Seele zum Gipfel der Vollkommenheit und der Liebe schildern, hat die Pratica di amar mehr Ähnlichkeit mit dem Meisterwerk des hl. Franz von Sales. Beide Schriften reden von der Liebe zu Gott, beide stammen aus der Seele großer Heiligen, beide erfreuen sich in den christlichen Leserkreisen der größten Beliebtheit.

---

[126] Traité de l'Amour de Dieu. L. II, c. 22.

[127] Apparecchio, Cons. 29, Del Paradiso, II, 134.

[128] Op. cit. II, 86.

[129] Nach den neuesten Forschungen M. Grabmanns ist es, wie bereits gesagt, vom Benediktinermystiker Johannes von Kastel verfaßt (vgl. auch Bened. Monatsschrift 1920, 96—202).

[130] Er wird von den Herausgebern der Werke Bonaventuras (Quaracchi) dem Jacobus von Mailand zuerteilt.

Das Hauptwerk des Bischofs von Genf ist jedoch eher das langerwogene und sorgfältig ausgearbeitete Lebenswerk eines durch die Liebe erleuchteten Geistes, während die Pratica des hl. Alfons mehr ein augenblicklicher, obwohl recht warmer Erguß eines entflammten Herzens ist. Während Franz von Sales uns über die Liebe eine vollständige Abhandlung darbietet, die von der Entstehung, der Entwicklung, der Abnahme und der Anwendung dieser Tugend redet, will uns Alfons durch feurige Beweggründe besonders deren Übung ans Herz legen. Er umschreibt zu diesem Zweck, wie wir schon oben zeigten, die Stelle des Korintherbriefes: Caritas patiens est, benigna est, caritas non aemulatur etc. . . .,[131] und liefert uns in diesen Worten den schönsten praktischen Kommentar jener Lehre, die wir bisher erklären wollten: „Tutta la santità consiste nell' amare Dio."

Fürwahr, zwei herrliche Edelsteine, die beiden Werke! Bei Alfons liegt der ganze Wert in der inneren Schönheit des Steines; Bei Franz von Sales fügt sich dieser Pracht der kunstvolle Schliff, die feinste Facettierung, die kostbarste Fassung hinzu.[132]

---

[131] I Cor. 13, 4—8.

[132] Nur im Vorübergehen — trotz der unberechenbaren Bedeutung der Sache — und um den Gedankengang unserer Abhandlung durch metaphysische Auseinandersetzungen nicht allzu oft zu unterbrechen, weisen wir hier auf die Verirrungen hin, welche in bezug auf die Liebe die dualistisch-ekstatische Theorie — die oft in die Schriften des hl. Bernhard, der Victoriner, eines Abälard und anderer miteinläuft —, falls logisch durchgeführt, zur Folge hat.

Nach thomistischer Lehre ist die Liebe notwendig und weil der Natur entsprechend „maxime delectabilis", vernünftig, selbstbewahrend, geordnet; die Gott über alles liebende Liebe ist „maxime naturalis".

Jedoch ist die Liebe nicht das erste, sondern es gilt der Satz: Veritas est primum principium et finis omnium.

In der dualistischen Theorie ist es das Gegenteil. Die Liebe ist frei, gewalttätig, unvernünftig, selbstzerstörend, ungeordnet; die Liebe zu Gott nur durch die Gnade möglich. Und der Satz gilt: Amor est primum principium et finis ultimus.

Wir schließen hieraus, und es läßt sich durch unzählige Texte beweisen, daß die dualistische Theorie die Naturordnung verkennt, die Persönlichkeit preisgibt, durch das naturnotwendige, gewalttätige Heraustreten des Menschen aus sich selbst zu Verirrungen führt. So wurde

b. Einförmigkeit mit dem göttlichen Willen.[133]

1. Obwohl nach den Worten des hl. Bernhard das Maß der Liebe zu Gott darin bestehen sollte, „Gott ohne Maß" zu lieben,[134] so werden uns doch durch die Natur unseres Wesens und unserer Fähigkeiten, durch die Vorherbestimmung Gottes und durch die Leitung der Vorsehung, durch das uns zugebilligte Gnadenmaß und durch die Beschränkung unserer Kräfte, durch die Bedürfnisse des Lebens und durch die Unterordnung unter das Ganze gewisse Grenzen gezogen, an die wir uns auch bei der Betätigung der Vollkommenheit halten müssen. Daher auch in der Geisteslehre die Notwendigkeit einer bestimmenden, ausschlaggebenden, außer uns liegenden und doch uns zugänglichen Norm zur Regelung der Liebe, die das Wesen der Vollkommenheit bildet.

Alfons hat seine Überzeugung in den bereits angeführten Worten ausgedrückt: Tutto l' amore di Dio consiste nell' adempire la sua volontà,[135] oder in jenen andern: il vero amore consiste nell' uniformarsi in tutto alla volontà di Dio.[136]

St. Thomas[137] hat die Berechtigung dieser Lehre in lapidaren Sätzen dargetan. Wir führen seine Worte an:

---

der germanische Mystizismus zum Pantheismus, der französische und italienische zum Quietismus, der spanische zum Illuminismus. Konsequent befolgt, schrickt die Theorie vor dem Letzten nicht zurück, vor der Selbstzerstörung! „Non modo vulnerat, sed etiam necat" (Gilbertus de Hoylandia, Tract. ascet. IV, 2. l. Migne P. L. 184, 156, c. 267.

Verwechslung in der Universalienfrage, falsche Auffassung der Frage über das Wesen der Dinge, irrige Ansichten über die Priorität des bonum vor dem verum u. a. sind die Ausgangspunkte der meisten aszetischen Irrtümer.

„Parvus error in principio est magnus in fine." Vgl. Rousselot, Pour l'Histoire du Problème de l'Amour au Moyen-âge.

[133] Vgl. hierüber St. Thom. I. Sent. D. 48; De verit. q. 23, p. tot.; Sum. theol. I. q. 19; I—II. q. 19, a. 9 u. 10.

St. Alfons: Uniformità alla volontà di Dio, I, 483; Pratica, I, 816; Dell' amor divino, I, 486; Contrassegni, I, 900 etc.

[134] Causa diligendi Deum Deus est; modus sine modo diligere. De dil. Deum, c. 1.

[135] Regol. I, 882.

[136] Pratica, I, 817.

[137] De verit. q. 23, a. 7.

„In quolibet genere est unum primum, quod est mensura omnium quae sunt in illo genere, in quo perfectissime natura generis invenitur. Et per hunc modum ipse Deus est mensura omnium entium. Unde et intellectus eius omnis cognitionis est mensura, et bonitas omnis bonitatis, et ut specialius loquar, bona voluntas omnis bonae voluntatis. Ex hoc ergo unaquaeque voluntas bona est, quod divinae voluntati conformatur. Unde, cum quilibet tenetur ad habendam bonam voluntatem, tenetur habere pariter voluntatem divinae voluntati conformem."

Diese Gleich- oder Einförmigkeit mit dem göttlichen Willen in der Vollkommenheitslehre ist weder der „Fatalismus" der arabischen Sufiten, noch jener „Passivismus", den die russische Mystik aufweist, noch auch jener „Quietismus", wie ihn uns gewisse Richtungen in der christlichen Geisteslehre schildern. Sie ist vielmehr, zugleich mit der gefaßten Hinnahme der göttlichen Willensverfügungen, ein gewisses „Ringen mit Gott", gleich jenem zwischen Jakob und dem Engel.[138] Es findet in dem Gebet seinen sprechendsten Ausdruck.[139] Der hl. Thomas[140] hat den Kernpunkt in jener klassischen Formel ausgedrückt: Voluntas humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter, d. h. der menschliche Wille muß mit Gott übereinstimmen, insofern er das wollen soll, was Gott will, daß wir wollen, non autem materialiter. . ., jedoch nicht, als ob er alles, was sich eben darbietet, sofort annehmen müßte.[141]

Da jedoch der weitaus größte Teil des menschlichen Lebens im geduldigen Ertragen besteht, hat Alfons diese Seite des göttlichen Willens, d. h. die Ergebung, die demütige, vertrauens- und liebevolle Annahme der Zulassungen Gottes besonders hervorgehoben, und hierin besteht eigentlich für ihn der hauptsächlichste Akt dieser Einförmigkeit mit dem göttlichen Willen.

---

[138] Gen. 32, 24 ss.

[139] Vult Deus rogari, vult cogi, vult quadam importunitate vinci . . . Bona violentia, qua Deus non offenditur, sed placatur. S. Greg. In Ps. poen. 6. So spricht auch schon Plato von einem „Umlenken der Götter" durch Gebete (Leg. X, 1).

[140] Sum. theol. I—II. q. 19, a. 10.

[141] S. auch De verit. q. 23, a. 8 Resp. ad 2.

2. Doch auch hier gibt es einen großen Unterschied zwischen den Forderungen der Moral, die sich bloß auf das sittliche Handeln beziehen, und jenen der Aszetik, die das vollkommene Wirken ins Auge fassen.

Dieser Unterschied erstreckt sich auf das Prinzip, das Ziel und die Gegenstände der Handlungen sowie auch auf ihre Beweggründe, die Art und das Maß, nach welchen sie sich beiderseits zu vollziehen haben.

Während die Sittenlehre zunächst und vor allem angibt, was man tun muß, um dem Wortlaut des Gesetzes zu genügen, dringt die „Geisteslehre", ihrem erhabenen Namen gemäß, in den „Geist" des Gebotes ein. Nicht in dem gesetzgeberischen Willen findet sie den letzten und höchsten Grund des menschlichen Wirkens, sondern in der Güte, die die Gesetze zum Schutz und Wohl der Wesen erlassen hat.[142] Nicht die Gerechtigkeit ist ihr Ziel, noch die Ehrlichkeit das Maß bei den Handlungen, die sie lehrt, sondern die Liebe und die Heiligkeit. Daher begnügt sie sich nicht mit dem Geforderten; sie läßt auch das tun, was bloß geraten ist; sie geht über die Schranken des Gesetzes hinaus, um nach dem Maß ihrer Kräfte alles nur Mögliche in überquellender Weise zu verwirklichen. Und da diese Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen darin besteht, die beiden Willen des Liebenden und des Geliebten gleich — ja einförmig zu gestalten, sie zu verschmelzen, sie beinahe zu identifizieren, so wird durch diese erhabene Anpassung der Mensch eins mit Gott. Er wird „deiformis". Ist dies nicht der sehnsuchtsvolle Traum aller mystischen Bestrebungen? Nur mit Hilfe der Gnade Gottes kann sich jedoch dieses Begehren verwirklichen. Dann ist es die Rückkehr der Seele zur Einheit. Der Kreis hat sich geschlossen.

Wie schön hat sich diese Lehre in dem Leben der Heiligen Gottes verwirklicht, bei einem Franz von Assisi, einem Gerhard Majella und anderen! Sie sahen in der durch ihre Gott-

---

[142] Man beachte, daß auch Thomas in seiner Moral die Verpflichtung nicht mit dem praeceptum begründet, sondern mit dem bonum. Daher bei der Abhandlung über die einzelnen Tugenden nur an letzter Stelle gewöhnlich eine kurze quaestio de praeceptis fidei . . . caritatis etc. Cf. Sum. theol. II—II. q. 16 etc.

innigkeit geläuterten Naturordnung nicht mehr die Gesetze der Sünde, sondern jene der Befreiung, der Schönheit, der Einfachheit und der Liebe! Ein ähnlicher Geist weht uns aus den aszetischen Schriften Alfonsens entgegen, während wir in seiner Moral eher den Hauch des Juristen verspüren.

An dem Ton seiner Rede, die bei den Abhandlungen über den göttlichen Willen wie ein Silberstrom dahinfließt, erkennen wir die Glut und den Schmelz seiner Seele, die sich durch die vollständigste Ergebung mit Gott einig fühlte. Suchen wir daher bei ihm nach der Begründung dieser Lehre, so finden wir außer dem Hinweis auf die Texte der Schrift,[143] auf das Beispiel Christi und der Heiligen einzig den Appell an den Gedanken der Freundschaft. „Amicorum est idem velle ac nolle", hatte schon Cicero gesagt, und mit dem Areopagiten sah Alfons in der Vereinigung der beiden Willen die vorzüglichste Wirkung der Liebe.[144]

3. Welches ist nun für die Verwendung dieser Formel das persönliche Verdienst des heiligen Kirchenlehrers in der Aszetik?

Alfons hat diesen Gedanken nicht geprägt. Er ist auch nicht der erste, der ihn den nach Vollkommenheit ringenden Seelen anempfohlen hat. Man denke nur an die Ausführungen der Mystiker des Mittelalters über die „Kunst rechter Gelassenheit"[145]

Auch die mit Vorliebe von Alfons zitierten Autoren, ein Franz von Sales, eine hl. Theresia, ein Ludwig von Granada, ein Rodriguez, ein San-Jure, ein Scupoli und andere[146] weisen dieser Übung in ihren Werken eine überaus wichtige Stelle an.

Alfonsens Verdienst ist es, diesen Gedanken nicht bloß verstanden, verwendet, betätigt zu haben; er bezeichnete ihn als den Angelpunkt des ganzen Seelenlebens, als das Hauptrad der ganzen Aszetik; er gruppierte um diese Lehre alle anderen. Nicht nur vorübergehend und an einer Stelle seiner Schriften hat er diesen Gedanken erwähnt und behandelt; zugleich mit der Liebe

---

[143] I Reg. 15, 22; Hebr. 10, 5; Joh. 6, 38; 14, 31; Matth. 12, 50.

[144] Uniformità, I, 483. Questo già è il principale effetto dell'amore, l'unire la voluntà degli amanti sicchè abbianno lo stesso volere.

[145] Weiß, Apol. V, 755 ff.

[146] Sposa, c. XVII. IV, 270.

durchdringt derselbe das schriftstellerische Denken und Wirken des Heiligen, und es wird das unsterbliche Verdienst Alfonsens bleiben, ihn so klar betont und so leuchtend hervorgehoben zu haben, daß er jedem verständlich erscheinen und bei allen als der wahre Mittelpunkt der Lehre des inneren Lebens gelten mußte. Mit Recht konnte daher Alfons die ganze Wucht seiner Überzeugung in jene energischen Worte kleiden: Fiat voluntas Dei è quella parola che ha fatti tutti i Santi, oder in jene anderen: Nell' esser morto alla propria voluntà: qui sta il forte.[147]

4. Wie werden wir diesen Willen Gottes erkennen? Den Theologen zufolge müßten wir bei Gott auf die metaphorisch gefaßte voluntas signi achten, deren Kundgebungen sich in folgendem Verse veranschaulichen lassen:

Praecipit ac prohibet, permittit, consulit, implet.[148]

Der Philosoph würde diesen Willen in der Ordnung des Seins und des Handelns zu erkennen suchen. Der Aszet, auf zugänglicheren Bahnen wandelnd, bemüht sich, diesen anbetungswürdigen Willen mit Alfons in den Vorgängen des Naturlaufes und den Zulassungen der Vorsehung, wie in der Hitze, der Kälte, dem Regen usw. zu sehen, in den Geboten Gottes und der Kirche,[149] in den Anordnungen der Vorgesetzten, der Oberen für das Äußere, der Seelenführer für das Innere; in den Berufs- und Standespflichten sowie auch in den evangelischen Räten und den Einsprechungen des Heiligen Geistes.[150]

Alle diese Gedanken finden sich in den aszetischen Werken des heiligen Kirchenlehrers. In eigens dazu verfaßten Abhandlungen, wie in jener über die „Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen" und anderen, hat sie der Heilige in seiner salbungsvollen Art zusammengestellt. In seinen herrlichen Gebeten,[151] zumal in seinen „Affetti d' uniformità alla volontà di Dio", hat er sie wie Flehbitten des Herzens zum Ausdruck gebracht.

---

[147] Corr. gen. No. 756 und 112.
[148] Sum. theol. I. q. 19, a. 9 u. 10.
[149] Contrassegni I, 901, und Uniformità I, 498.
[150] Modo di conversare, I, 479.
[151] Cf. Op. I, 458.

„Mein Jesus, so schreibt er, so oft ich sagen werde: Gott sei gelobt! oder: Der Wille Gottes geschehe! mache ich die Meinung, alles anzunehmen, was du in Zeit und Ewigkeit über mich beschlossen hast. Ich will keine andere Beschäftigung, keine andere Wohnung, keine andere Kleidung, keine andere Nahrung, keine andere Gesundheit, als welche du willst.

Ich will kein anderes Amt, keine anderen Geistesgaben, kein größeres Vermögen, als wie du es mir bestimmt hast. Wenn du willst, daß mir alles mißlinge, daß meine Pläne scheitern, daß ich meine Prozesse verliere, daß mir alles genommen werde, was ich besitze, so will auch ich es.

Wenn du willst, daß ich übel angesehen, andern nachgesetzt, verleumdet und selbst von denen, die mir am nächsten stehen, mißhandelt werde, so will auch ich es.

Wenn du willst, daß ich arm sei und an allem Mangel leide, daß ich aus meinem Vaterlande verwiesen und in einen Kerker geworfen werde, daß ich mein ganzes Leben in Angst und Not zubringe, so will auch ich es.

Wenn du willst, daß ich immerfort krank und leidend sei, daß ich gelähmt an allen Gliedern, mit Wunden und Beulen bedeckt, an das Schmerzenslager festgebannt und dabei von allen verlassen sei, so will auch ich, was dir gefällt und solange es dir gefällt. Auf gleiche Weise lege ich auch mein Leben ganz in deine Hände und bin bereit zu sterben, wann und wie es dir gefällt. Ebenso nehme ich auch den Verlust meiner nächsten Verwandten und Freunde an und alles, was dir über mich zu verhängen gefällt.

Auch was meinen geistlichen Fortgang betrifft, will ich nichts anderes, als was du willst. Ich verlange, dich in diesem Leben aus allen meinen Kräften zu lieben und in den Himmel zu kommen, um dich dort zu lieben, wie dich die Seraphim lieben; aber ich bin mit dem zufrieden, was du willst. Wenn du mir nur einen einzigen Grad der Liebe, der Gnade und der Glorie verleihen willst, so will ich nicht mehr, weil du es so willst. Die Erfüllung deines heiligsten Willens steht mir viel höher als alles, was mir ein Gewinn sein könnte. Um alles zu sagen: Verfüge, o mein Gott, mit mir und mit allem, was mein ist, wie es dir gefällt. Achte nicht auf meinen Willen, denn ich will nichts anderes, als was du willst. Wie du mich immer behandeln mögest, möge mir dein Verfahren süß oder bitter erscheinen, meiner Neigung entsprechen oder widersprechen, ich nehme alles an und will es mit Freuden umfangen, weil mir das eine wie das andere aus deinen Händen zukommt.

Auf ganz besondere Weise aber, o mein Jesus, nehme ich meinen Tod an und alle Schmerzen und Peinen, die ihn begleiten werden, wie du es willst, an welchem Orte du es willst und zu welcher Zeit du es willst. Ich vereinige meinen Tod mit deinem heiligsten und schmerzlichsten Tode, mein Heiland, und opfere ihn dir auf, um durch dieses Opfer meine Liebe zu dir zu bezeugen! Ich will sterben, um dir wohlgefällig zu sein und deinen heiligsten Willen zu erfüllen.“ [152]

[152] l. cit.

III. Bewertung dieses Begriffes.

Sollen wir nun diesen bei Alfons festgestellten und näher erklärten Vollkommenheitsbegriff zusammenfassend beurteilen und bewerten, so glauben wir behaupten zu können, daß er allen anderen Formulierungen des Begriffes der Vollkommenheit gegenüber der richtigste sei, weil er der höchste, der tiefstreichende und fruchtbarste ist.

1. Der höchste. Wie könnte man nach den bereits angeführten Worten des hl. Thomas hierüber noch zweifeln? — Gleichwie bei dem Ausgang der Geschöpfe aus Gott die durch die Weisheit geregelte Liebe der letzte und höchste Beweggrund der Schöpfertätigkeit Gottes ist,[153] so muß bei der Rückkehr der freien Geschöpfe zu ihrem Ursprung dasjenige Handeln das vollendetste sein, das diesem göttlichen Wirken am meisten entspricht. Es ist dies die nach dem göttlichen Willen sich normierende Liebe. Folglich sind Liebe und Einförmigkeit mit dem göttlichen Willen die höchsten Prinzipien, nach welchen der Mensch sich richten kann.

Nicht ohne Mühe und Schwierigkeit hat sich dieser Gedanke in der christlichen Sitten- und Geisteslehre Eingang verschafft. Keine Frage hat mehr als diese die denkende Menschheit in Anspruch genommen, da sie für alle das letzte „Warum" des Handelns bedeutet. Plato mit seinem Begriff des Guten,[154] Aristoteles mit dem des Wahren, Sokrates mit jenem der Weisheit, Zeno mit jenem der Natur, bis herab zu den neueren Zeiten, wo bald durch die Gesetze der Schönheit,[155] des autonomen Gewissens,[156] des kategorischen Imperativs[157] und wie sie alle heißen, das Streben des Menschen geregelt werden sollte, sie alle bekunden, welches das Hin- und Herfluten der Gedanken in diesem Punkte war.

---

[153] Sum. theol. I. q. 19, a. 4; q. 20, q. 65, a. 2; De verit. q. 23, a. 6.

[154] Vgl. hierüber J. Naujokas, De Causa finali apud Anaxagoram, Socratem et Platonem ratione habita Aristotelis judicii, Freib. 1903.

[155] Bei den Humanisten.

[156] Luther.

[157] Kant.

Das Evangelium bot zwar den Gottesgelehrten in der Forderung, Gott nachzuahmen,[158] in dem Gedanken der zu erfüllenden Gerechtigkeit,[159] in den geprägten Sätzen über die Liebe und ihren Wert[160] richtige Anhaltspunkte, um zur endgültigen Formulierung zu gelangen. Theoretisch wurden die richtigen Unterscheidungen aber erst von den scharf denkenden Theologen des Mittelalters gefunden,[161] während die Heiligen Gottes, der innern Eingebung ihres Herzens folgend, dieselben praktisch schon lange betätigt hatten.

2. Diese Formel ist aber auch die tiefstreichende. Gleichwie jene Definition die beste ist, die in sich alle Ursachen enthält, so geht jener Begriff am meisten in die Tiefe, der die speziell in Betracht kommenden Gründe erschöpft.

In der Ordnung des Handelns ist der Grund die causa finalis; in jener des „vollkommenen" Handelns, wie bei der Aszetik, ist es die durch die Liebe hervorgerufene, die Liebe bezweckende, aus Liebe wirksame causa finalis.[162]

Wir können das Auswirken dieser Ursache am besten verfolgen bei dem sog. actus humanus.[163] Ob wir denselben ins Auge fassen in der Ordnung der Beabsichtigung (ordo intentionis) oder der Ausführung (ordo executionis), immer können wir uns vergewissern, daß kein Prinzip die Geheimnisse des menschlichen Wirkens leuchtender zu durchdringen vermag als der Vollkommenheitsbegriff, den wir verteidigen. Actus caritatis, sagt der hl. Thomas, rationis est quasi dirigentis, sed appetitus quasi exequentis.[164] So dringt der Funke des Liebesgedankens in das Innerste unseres Herzens hinein: er regelt den Wunsch

---

[158] Ephes. 5, 1 u. Phil. 3, 7.

[159] Matth. 3, 15; 5, 6; 5, 10; 6, 33 usw.

[160] Matth. 22, 37 ff.; I Cor. 13, 1 ff.

[161] Keine Frage hat dem Aquinaten mehr Arbeit gekostet als diese. Siehe die Schwankung seiner Texte in diesem Punkte (oben S. 133 [133]).

[162] III Sent. D. 27 q. 1, a. 1, ad 4.

[163] Sum. theol. I—II. q. 6—17.

[164] III. Sent. D. 27, q. 2, a. 3, et ad 5.

(velle),[165] er stellt die Ziele (intendere),[166] er ordnet das Genießen (frui).[167] Er bekümmert sich aber auch um die Mittel, sei es, daß er zur Wahl (eligere),[168] zum Entschluß (consentire)[169] oder zum Gebrauch (uti)[170] ermuntert.

So herrscht der Liebesgedanke ferner auch auf den übrigen Gebieten des menschlichen Tuns, bei den Handlungen, die nicht direkt (als actus eliciti) durch die Liebe hervorgebracht, sondern von ihr befohlen (actus imperati)[171] werden. Auf diese Weise normiert er das ganze Tugendleben, nicht nur die intellektuellen, sondern auch die moralischen Tugenden.[172] Bei den einen (virtutes intellectuales) steigt er bis zu den Höhen der höchsten Einsicht, des Wissens, der erhabensten Weisheit empor, um durch die Klugheit das ganze menschliche Leben zu umfassen und durch die reflexen Akte alle Falten des Gewissens zu erforschen. Bei den anderen (virtutes morales) wirkt er nicht bloß in dem Heiligtum des Willens, das man die Gerechtigkeit nennt, sondern er regelt auch alle Triebe des irasziblen und konkupisziblen Begehrungsvermögens, insofern sie seinem Kommando unterstehen.[173] Bis in die höchsten Höhen und tiefsten Tiefen der Mystik hinein reicht sein prüfendes Walten. Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei![174]

3. Diese Formel ist endlich auch die fruchtbarste. Sie erklärt nicht nur die inneren Gesetze jeglichen Wirkens, sondern auch die äußeren. Principium exterius . . . ad malum inclinans est diabolus; principium autem exterius . . . movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem et iuvat per gratiam, schreibt der hl. Thomas.[175]

---

[165] Sum. theol. I—II. q. 6.
[166] Ib. q. 12,
[167] Ib. q. 11.
[168] Ib. q. 13.
[169] Ib. q. 15.
[170] Ib. q. 16.
[171] I—II. q. 17.
[172] Ib. q. 57.
[173] Ib. q. 59 u. 60 sqq.
[174] I Cor. 2, 10.
[175] I—II. q. 90 (Prolog).

Versuchung, Gesetz und Gnade, drei Tatsachen, die uns nur durch den Willen Gottes erschöpfend erklärt werden, denen nur die Liebe zu diesem Willen sich siegreich unterwirft.

Mögen wir das unerschütterliche, ewige Gesetz Gottes betrachten, das mit dem Wesen Gottes zusammenfällt, oder das in der Zeit verwirklichte Natur-, Menschheits- oder Sittengesetz, immer werden wir in tiefer Anbetung ausrufen müssen: „O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unbegreiflich sind deine Gerichte und wie unerforschlich deine Wege!“ [176] Immer wird uns die Liebe nur ein Wort auf die Lippen legen: Fiat voluntas Dei. [177]

Diese Übung allein, in allem sich aus Liebe in den Willen Gottes zu ergeben, enthält, wie ein Schriftsteller sagt, die gesamte christliche Vollkommenheit. [178]

Sie ist die vollendetste Nachahmung des göttlichen Heilandes, der gesprochen hat: „Ich bin nicht gekommen, um meinen Willen zu tun, sondern jenen des Vaters, der mich gesandt hat.“ [179] Sie ist ein Akt des Glaubens, da sie das ganze Leben zu übernatürlicher Höhe hinaufhebt, da sie aus unserem Wirken eine stillschweigende Anerkennung der obersten Hoheitsrechte Gottes macht und unser Tun und Lassen zu einer Anbetung seiner unendlichen Vollkommenheit gestaltet. Sie ist aber auch der vollendetste Akt der Liebe.

4. Weniger genau dürften einige andere Begriffsbestimmungen der Vollkommenheit sein, denen wir hie und da begegnen, obwohl auch sie in der Heiligen Schrift oft angeführt werden. Wir heben unter vielen anderen die drei folgenden hervor: den Gedanken der Ehre oder des Ruhmes Gottes (gloria Dei), [180] des Wohlgefallens Gottes (beneplacitum Dei), der Glückseligkeit Gottes (beatitudo Dei).

---

[176] Röm. 11, 33.

[177] Massime . . . d'un cristiano, Op. I, 897.

[178] Ouevres de S. François de Sales, Préface du vol. IV. par D. Makey.

[179] Joh. 5, 38.

[180] Der Vollkommenheitsbegriff ist hier nicht zu verwechseln mit der Devise eines Ordens: Ad maiorem Dei gloriam! Man denke nur an die von Alfons gewählte, seiner Kongregation gegebene Devise: „Co-

Gewiß heben diese Gedanken überaus hohe und anbetungswürdige Ziele hervor, die zumeist mit dem göttlichen Wesen zusammenfallen. Sie versinnbilden jedoch, von uns aus gesprochen, eher die Ziele, die Gott sich selber steckt, die er sucht, die er gutheißt, deren er sich erfreut, als daß sie für das menschliche Handeln zugängliche Normen wären. [181]

Nach unseren Begriffen ist die Ehre Gottes, der Ruhm Gottes etwas mehr Nebensächliches, ein außer unserem Bereich, außerhalb unserer Kenntnis und unseres Vermögens liegendes Ziel, [182] während uns der Wille Gottes durch die gütige Herablassung Gottes bekannt ist. Mit Recht hat daher Alfons folgende Worte geschrieben:

„. . . Es ist besser und sicherer zu handeln, um den Willen Gottes zu erfüllen als um seinen Ruhm (la sua gloria) zu vermehren; denn dies ist das geeignete Mittel, um allen Fallstricken der Eigenliebe zu entgehen. Sehr oft suchen wir unter dem Vorwand der ‚Ehre Gottes' unseren eigenen Willen; wenn wir aber den Willen Gottes erfüllen und dasjenige tun, was Gott am angenehmsten ist, so können wir niemals irre gehen. Seien wir überzeugt, daß den Willen Gottes erfüllen der größte Ruhm ist, den wir Gott verschaffen können." [183]

Es handelt sich hier nicht um eine Vollkommenheitslehre, die die Ziele Gottes behandeln soll, wir suchen nach der richtigsten uns zugänglichen Norm, die uns sagt, wie unser Handeln sich gestalten, wie unsere Liebe sich betätigen muß. In diesem Sinne hat auch der hl. Thomas gesagt: Magis est de ratione peccati praeterire regulam actionis,

---

piosa apud Eum Redemptio". Folgende Ausführungen würden nur dann die Formel treffen, falls Ad maiorem Dei gloriam als prägnantester Vollkommenheitsbegriff aufgefaßt würde.

[181] S. Thomas behandelt diese Begriffe in der I. Pars seiner Summa theol., in seiner Dogmatik also, wo die Rede vom Sein, nicht vom Handeln ist. Diesem hat er die I—II, also die Moral gewidmet. Dort finden wir die Abhandlung über die Conformitas, I—II. q. 19.

[182] D. h. nach der menschlichen Denkart, denn honor non est in eo, qui honoratur, sed magis in honorante; I—II. q. 2, a. 2. Auch der Ruhm ist die clara notitia cum laude; ib. a. 3. In Gott sind diese Eigenschaften ein und dasselbe mit seinem Wesen, uns sind sie nicht so speziell notifiziert wie der Wille Gottes.

[183] Sposa, c. XIX; Della purità d'intenzione, IV, 313; Pratica di amar, c. XIII.

quam deficere ab actionis fine.[183a] Folglich wird auch jenes sittliche Handeln das richtigste sein, das diese bestimmte Norm und nicht das allerhöchste Endziel Gottes im Auge hat.[184]

Somit ist die Ehre Gottes der Zweck der ganzen göttlichen Schöpfertätigkeit; das Wohlgefallen Gottes, die Gutheißung alles Geschehenen von seiner Seite; die Glückseligkeit Gottes, die letzte Vollendung der sich erkennenden, sich liebenden, sich genießenden göttlichen Vollkommenheit; der Wille Gottes aber ist das, was geeignet ist, der letzte Grund und das höchste Maß der menschlichen Tätigkeit zu sein.

5. Dasselbe gilt für einige andere Formeln, die wir hie und da in der aszetischen Literatur antreffen.

Die Vollkommenheit, so lauten sie, besteht in der Nachahmung Gottes — in der Hingabe an Gott — in der Vereinigung mit Gott.

Weder die Nachahmung Gottes noch die Nachfolge Christi können alles umfassende Normen der Liebe sein, da sie keine formelle Begriffsbestimmung, sondern eher die „causa exemplaris" enthalten.

Von dem ersten Begriff sagt sodann der hl. Thomas: „Perfectio Deo convenienter attribui non potest, si nominis significatio attendatur, quod enim factum non est, nec perfectum dici posse videtur."[185] Von der Nachfolge Christi schreibt er: Quaedam sunt, in quibus Christum admirari possumus, non imitari, sicut ea, quae pertinent ad divinitatem eius et ad beatitudinem, quam habuit adhuc viator existens.[186] Somit können diese Formeln nicht die praktischsten sein.

[183a] De malo, q. 2, a. 1. Si medicus secundum artem dat potionem et infirmus non sanetur . . . medicus quidem non peccat, licet finem non consequatur. Si autem e converso finem consequeretur, sed tamen a regula artis diverteret, nihilominus . . ., peccare diceretur.

[184] Wir können uns mit den Zielen Gottes durch die richtige Meinung vereinigen, den Willen Gottes erfüllen ad gloriam Dei! Es ist dies die vollständigste von Alfons empfohlene Formel: Beato chi opera solo per dar gloria a Dio e per seguire il suo volere! Via della Salute, P. II, § 44 (II, 314). Vgl. Tugendstreben und gute Meinung im folgenden Abschnitt.

[185] Cf. Ctr. Gent. L. I, c. 28.

[186] De verit. q. 23, a. 8. Resp. a. 5.

Die Hingabe an Gott, „l'abandon à Dieu", wurde besonders in den letzten Zeiten von Mgr. Gay angepriesen und ist seither in manches Frömmigkeitswerk übergegangen. [187]

Unserer Ansicht nach ist dieser Gedanke zu unbestimmt, zu unvollständig, zu passiv gefaßt. Entweder setzt die Hingabe an Gott bereits einen nicht geringen Grad von Vollkommenheit voraus, oder sie birgt eine gewisse Gefahr des Quietismus.

Auch der Vereinigung mit Gott, mag sie nun im aktiven oder im passiven Sinn — wie bei der mystischen Beschauung — gefaßt werden, gebührt keinesfalls das Lob erschöpfender Vollständigkeit.

[187] De la Vie et des Vertus chrétiennes, Paris 1914. De l'abandon à Dieu, p. 378. Hier die ganze, psychologisch feinsinnige, philosophisch nicht einwandfreie Stelle: Obéissance a une douce parenté avec la vertu qui nous occupe, cependant elle se rattache à la vertu de justice, tandis que l'abandon se relie à la vertu théologale de charité. Nous ne disons pas non plus résignation . . . elle ne livre à Dieu qu'une volonté vaincue . . . Le terme d'acceptation ne sera pas non plus le mot propre, la volonté de l'homme semble se poser vis à vis de Dieu comme partie contractante. L'acquiescement implique encore une légère discussion intérieure. Conformité est très convenable. Cependant ce mot dit plutôt un état qu'un autre et l'état qu'il exprime semble préalablement supposer une sorte d'ajustement assez laborieux. Indifférence est très exact et très employé; c'est un mot négatif — l'amour s'en sert comme d'un marchepied. Le mot propre c'est l'abandon. S'abandonner, c'est se renoncer, se quitter, s'aliéner, se perdre tout ensemble, se livrer sans mesure, sans réserve et presque sans regard à celui qui doit posséder. . . .

Zur Vermeidung von Verwechslungen muß bemerkt werden, daß die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen als Ursache und Wirkung, als Akt und Gewohnheit, aber auch als Maß oder normierende Regel aufgefaßt werden kann. Sagt somit P. Marchetti (Gregor. I, 1, 72), daß diese „Conformità" bloß „uno dei tanti affetti" der Liebe sei, so betrachtet er sie als Akt; Mgr. Gay in der obigen Formel nennt sie einen Zustand, un état, qui suppose un ajustement laborieux. Er betrachtet sie somit eher als habitus. Sie ist nicht per se mit einer „mühevollen Anpassung" verbunden, vielmehr per accidens, ratione difficultatis, wegen der Unvollkommenheit des sich anpassenden Subjektes. Die Liebe ist vielmehr das größte principium facilitatis. (II—II. q. 25, a. 2.)

Wir fassen die Gleichförmigkeit als Maß oder normierende Regel auf. Sie ist in dem Vollkommenheitsbegriff des hl. Alfons gleichsam die differentia specifica, während die Liebe das genus ist.

In dem ersten Sinn ist sie der glückliche Anfang einer noch längeren Definition, die uns erklärt, mit welchen Fähigkeiten, mit welchen Tugenden, in welchem Grade sich diese Vereinigung zu vollziehen hat;[188] im zweiten Fall vergißt man, daß die Liebe zwar Prinzip und Folge der Beschauung ist, daß die Beschauung jedoch nicht die notwendige Form der sich betätigenden Liebe noch der Vollkommenheit ist.[189]

Wie sicher und fromm hat daher der hl. Alfons gedacht, als er des öfteren jenes Schußgebet empfahl:

„O volontà di Dio siete tutto l'amor mio."[190]

§ 2. Die Verpflichtung zur Vollkommenheit.

Weder in den Fragen der spekulativen noch in jenen der praktischen Theologie kann der hl. Alfons zu den sogenannten „Minimisten" gerechnet werden. Das ganze, volle Gesetz, nicht bloß, wie es in den steinernen Tafeln des Alten Bundes eingeprägt, sondern wie es im Neuen Bund durch den Finger des Heiligen Geistes in das lebendige Buch der Christenherzen geschrieben worden ist: das will er erfüllen und erfüllt wissen.

Wir ersehen es aus der Art und Weise, wie der Heilige eine vielumstrittene Frage behandelt hat, nämlich die des Berufes oder der Verpflichtung zur Vollkommenheit.[191]

---

[188] Vgl. auch Sum. theol. I—II. q. 28, a. 1, ad 2.

[189] Ib. II—II. q. 180, a. 7, ad 1.

[190] Op. I, 461.

[191] Literatur: Siehe hier St. Thomas, I. Sent. D. 41, q. 1, a. 2, ad 3; Ad Rom. Cap. VIII, lect. 6; Quodl. VII, a. 17; De verit. VI, a. 1; Opusc. 17 (18): Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a relig. ingressu; Sum. theol. I—II. q. 99, a. 5; 108, a. 4; 113, a. 1, ad 3; II—II. q. 189, a. 10; Ctr. Gent. L. III, c. 138 etc.

Hierher gehört die Gesamtheit der Werke, die Alfons für die verschiedenen Stände geschrieben hat (vgl. oben I. Teil, 3. Abschnitt, S. 76 ff.); sie sind zu ergänzen durch die moraltheologischen Werke des Heiligen, die unten bei den einzelnen Gegenständen genannt sind.

Vgl. auch Lahitton, La Vocation sacerdotale; ferner die gründliche Arbeit von A. Mulders, La Vocation au Sacerdoce, 1922, sowie die gediegene Abhandlung „La vocation", die P. L. de Ridder, C. Ss. R., in der Revue apologétique (1er et 16 Mars 1913) veröffentlicht hat. Sie war auch in Separatabdruck zu Brüssel (Société belge de Librairie 1912) erschienen.

Es dürfte in hohem Maße klärend sein, die Überzeugung Alfonsens hierüber zu vernehmen, da er unter den Lehrern der Kirche derjenige ist, welcher sich mit diesem Gegenstand am eingehendsten befaßt hat und unseren Zeiten am nächsten steht.

Wir fassen die zu behandelnden Gegenstände in drei Fragen zusammen.

1. *Gibt es nach Alfons einen Beruf zur Vollkommenheit, und welches ist seine verpflichtende Kraft?*
2. *Welches sind die verschiedenen Träger dieses Berufes?*
3. *Welches sind die ihnen obliegenden Pflichten?*

I. Der Beruf zur Vollkommenheit und seine verpflichtende Kraft.

1. Mit der gesamten christlichen Überlieferung hält auch Alfons an der so wichtigen und trostvollen Wahrheit fest, daß es neben jenem allgemeinen Ruf Gottes, der alle zur Seligkeit einlädt,[192] noch einen besonderen Beruf für die einzelnen Seelen gibt, indem Gott der Herr ihnen auch den Weg weist, den sie einschlagen sollen, um zu jenem Ziel zu gelangen.[193]

Mit unzweifelhafter Klarheit erkennen wir die Überzeugung des Heiligen aus seinen Worten und Mahnungen:

„Gott will," so schreibt er, „daß alle Menschen selig werden, jedoch nicht alle auf demselben Weg. Gleichwie er im Himmel verschiedene Grade der Glorie bestimmt hat, so hat er hienieden verschiedene Lebensstände eingesetzt, wie ebenso viele Wege, um zum Himmel zu gelangen."[194] „Um irgendeinen Lebensstand anzutreten,"[195] fügt er hinzu, „ist die Berufung von seiten Gottes notwendig; denn ohne diese Berufung ist es, wenn nicht unmöglich, so doch sehr schwer, den Verpflichtungen des betreffenden Standes zu genügen und seine Seele zu retten." — „Der Grund",

---

[192] Quos praedestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit hos et justificavit. Rom. 8, 30.

[193] Über den Beruf im allgemeinen siehe bei Alfons bes. Avvisi spet. alla vocazione relig. Op. IV, p. 396; Selva, c. X, Della vocazione al sacerdozio, III, 78; Riposto ad un giovane che dimanda consiglio circa lo stato di vita, IV, 447; Avvertimenti ad una donzella che sta in dubbio dello stato che ha da eleggere, IV, 389.

Theologia moralis (Ed. Gaudé T. II), L. IV, c. 1, No. 77 et 78. Praxis Confess. (Ed. G. T. IV), No. 92. 94. 121—171.... Lettere . . . cf. Corr. spec. Indice: Vocazione, Perfezione, Santità.

[194] Selva, c. II, 3, III, 14.

[195] Ib. c. X, III, p. 78.

heißt es etwas weiter,[196] „ist einleuchtend: Gott ist es ja, der nach der Anordnung seiner Vorsehung für einen jeden den Lebensstand bestimmt und gemäß diesem Stande, zu dem er ihn beruft, die entsprechenden Gnaden und Hilfsmittel in Bereitschaft hält. Nach Gottes Anordnung, nicht nach unserm Gutdünken wird die Gnade des Heiligen Geistes mitgeteilt, sagt der hl. Cyprian: Ordine suo, non nostro arbitrio Sancti Spiritus virtus ministratur.“[197]

Der heilige Kirchenlehrer stützt seine Beweisführung neben anderen Texten, die er anführt, auf I Cor. 7, 7: „Unusquisque proprium donum habet ex Deo.“ Mit besonderer Eindringlichkeit hebt er die Bestimmtheit des Rufes Gottes hervor und wendet gegen den Verächter dieser Stimme alle jene Stellen der Heiligen Schrift an, in welchen von den Übertretern der göttlichen Gebote die Rede ist.[198] Mögen auch diese Texte zumeist im akkommodierten Sinn aufgefaßt sein, für uns beweisen sie hier den Ernst der Überzeugung des Heiligen.

In der ganzen Überlieferung findet übrigens Alfons die deutlichste Bestätigung dieser trostvollen Lehre. Die heiligen Cyrillus von Alexandrien,[199] Chrysostomus,[200] Petrus Chrysologus,[201] Leo,[202] Gregorius,[203] Petrus Damiani,[204] Bernhard[205] und viele andere haben sich über diese Frage geäußert, und eine stattliche Anzahl von Theologen, wie der hl. Thomas,[206] Habert,[207]

[196] Ib. p. 86.

[197] De sing. cler. Migne, P. L. 4, 867.

[198] Vae filii desertores . . . ut faceretis consilium et non ex me (Is. 30, 1). Deus inultum abire non patitur (Job 12, 13). En proferam vobis spiritum meum . . . Quia vocavi et renuistis . . . Ego quoque in interitu vestro ridebo (Prov. 1, 23 ss.). Wir dürfen nicht übersehen, daß an den meisten Stellen Alfons sich über die Berufsfrage als Aszet ausspricht, der von einer theologischen Überzeugung ausgehend zu einem Ziel gelangen will.

[199] De fest. Pasch. hom. 1, M. P. G. 77, 406.

[200] In I. Tim. hom. 5, n. 1, M. P. G. 62, 525.

[201] Serm. 23. M. P. L. 52, 264.

[202] De Nat. ipsius s. 3, c. 1. M. P. L. 54, 145, B.

[203] Lib. reg. past., p. 1, c. 1. M. P. L. 77, 14, B.

[204] Opusc. 22, p. 3, c. 3, M. P. L. 145, 468, A.

[205] Gauf. abb. Declam. c. 17, n. 20, M. P. L. 184, 449 etc. De convers. ad cler. c. 19, n. 32, M. P. L. 182, 852, C.

[206] Contra retr. a rel. c. 10.

[207] De ord. p. 3. c. 1, § 2.

Natalis Alexander,[208] Juenin,[209] der Fortsetzer von Tournely[210] und andere haben an dieser Lehre festgehalten.[211]

Ob nun dieselbe von den angeführten Autoren im Sinne des priesterlichen Berufes oder des Berufes zur Vollkommenheit aufgefaßt wird, ist hier von wenig Belang. Es genügt uns festzustellen, daß Alfons an eine göttliche Berufung glaubte. Desgleichen brauchen wir seine Worte nicht im rigoristischen Sinne aufzufassen, als ob der Heilige auch für den Laienstand an einer bestimmten Berufsart festgehalten hätte (vocatio ad unum statum determinatum) oder als ob es für jeden Menschen ein göttliches Dekret gäbe, das wir notwendigerweise in den göttlichen Ratschlüssen zu erkennen suchen müßten bei Gefahr des Verlustes der ewigen Seligkeit.[212] Dies alles sind Übertreibungen, von denen Alfons infolge seines starken gesunden Menschenverstandes frei geblieben ist, wie wir es, wenn nicht immer aus der Fassung jedes einzelnen Satzes, so doch unzweifelhaft aus dem Gesamtkontext seiner dahin gehörenden Schriften feststellen können.[213]

2. Sollen wir uns nach den Angaben, die wir in den Schriften Alfonsens finden, über die Natur der Berufsgnade äußern, so müssen wir den ganzen Aufbau des Gnadensystems unseres

[208] De sacr. ord. c. 3, a. 5 reg. 18.

[209] Com. hist. et dogm. de sacr. diss. 8, 9, 7, c. 1.

[210] De obl. cler. c. 1, a. 1, concl. 3 (ed. 1752).

[211] Siehe die meisten dieser Zitate bei Alfons, Selva, Op. III; vgl. die kritische, revidierte Ausgabe von P. Aigner C. Ss. R., „Der Priester in der Einsamkeit".

[212] Cf. Lahitton: De là on conclut que manquer sa vocation, c'est frustrer le décret éternel, c'est troubler l'harmonie du monde, c'est se déclasser à perpétuité, c'est mettre son salut en péril certain. La Vocation, p. 13, p. 219.

[213] Wir entnehmen dies nicht bloß den Ratschlägen, die er den Jungfrauen in der Welt über den Eintritt in das Kloster gab, sondern auch der Rekrutierungspraxis des Heiligen für seine Ordensgenossenschaft, ferner der Korrespondenz mit seiner Nichte Maria Teresa de' Liguori, die uns den Spielraum der menschlichen Tätigkeit bei Berufsangelegenheiten genau vor Augen führt. Cf. Corr. gen. vol. II, p. 254 (No. 732), 448 (No. 870), 567 (No. 964), 568 (No. 965), 581 (No. 973), 594 (No. 983), 605 (No. 993), 622 (No. 1007), 628 (No. 1014), 633 (No. 1018).

Vgl. auch Avvisi IV, p. 403 (bes. bez. der „religione osservante").

Heiligen vor Augen haben.[214] Auch für die Berufsfrage ist die Stellungnahme in der Gnadenfrage von ausschlaggebender Bedeutung. Wir dürfen jedoch hierbei die Gnade nur für sich betrachten, so wie sie in der Seele wirkt, und müssen von allen äußeren Elementen absehen, die das kirchliche Leben, die kanonische Gesetzgebung, die Entwicklung der Zeiten, besonders was die sogenannten Stände der Vollkommenheit angeht, in unsere Auffassung hineingetragen haben.

Der hl. Thomas unterscheidet eine zweifache Berufung: una exterior, quae fit ore praedicatoris . . . alia vero vocatio est interior, quae nihil aliud est quam quidam mentis instinctus, quo cor hominis movetur a Deo ad assentiendum iis, quae sunt fidei et virtutis.[215]

Dieser generelle Begriff findet seine bestimmende Ergänzung in den Ausführungen des Heiligen über die Gnade, über die evangelischen Räte, über die Stände der Vollkommenheit usw.[216]

In seinen gediegenen Erörterungen über die Vorherbestimmung schreibt der Heilige jene wichtigen Worte: Ad praedestinationem vero duo sequuntur: scil. consecutio finis, qui est glorificatio, et collatio auxilii ad consequendum finem, quod est appositio gratiae, quod ad vocationem pertinet.[217]

Somit wäre nach ihm der Beruf eine gratia operans, die sich in der Seele des Berufenen durch eine von der Gnade hervorgebrachte anhaltende Hinneigung bemerkbar macht.

Welches ist nun die Auffassung Alfonsens betreffs dieses Gegenstandes?

Auch für ihn ist der Beruf eine Wirkung der gratia operans, d. h. auch Alfons nimmt an, daß der erste Anstoß bei den Berufsangelegenheiten von Gott und nicht von dem Menschen kommt.

---

[214] Siehe hierüber besonders den angeführten Artikel von P. De Ridder, La vocation, § II, Notion générale et vraie, u. § III, Compréhension plus précise de la vocation.

[215] Com. ad Rom. Cap. VIII, lect. 6.

[216] Vgl. die Seite 146, Anmerkung 191 angeführten Schriften des hl. Thomas.

[217] De verit. VI, a. 1.

Wir ersehen es aus den Abhandlungen des Heiligen über diese Gnade,[218] aus den Worten, mit welchen er die Berufsgnade beschreibt, sodann auch aus seinem Bestreben, dieselbe immer auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückzuführen.

So redet der heilige Kirchenlehrer in seinen Avvisi spettanti alla vocazione religiosa von dem primo moto dell' inspirazione, den man befolgen und pflegen müsse; von einer affezione verso la divina chiamata..., von einer costanza nella parte superiore dello spirito usw.[219] Mit anderen Worten, er gibt uns die Merkmale der wirkenden Gnade Gottes in der Seele an.

Es verhindert ihn dies nicht, etwas weiter folgende Worte zu schreiben:

„Es liegt wenig daran, von welcher Seite diese Anregung (il moto) erfolgt: Gott der Herr hat verschiedene Mittel, seine Diener zu berufen; bald benützt er die Predigten, bald die Lektüre eines guten Buches. Die einen wurden berufen beim Anhören der Worte des Evangeliums, wie St. Antonius und St. Franziskus . . ., andere durch die Prüfungen und Leiden, die ihnen in der Welt zugestoßen sind.“[220]

Alfons ist alles in allem, wie der hl. Franz von Sales und die meisten unter den Heiligen Gottes, Anhänger und Verteidiger der vocatio ex inspiratione und nicht, wie es eine gewisse moderne Richtung will, „ex electione“.[221]

3. Noch wichtiger ist es für uns, die Lehre Alfonsens über die verpflichtende Kraft des Berufes zu kennen. Er behandelt diese Frage sowohl in der Moraltheologie als auch in seinen aszetischen Werken. Auch wir müssen sie von dem moralischen und dem aszetischen Gesichtspunkte aus ins Auge fassen.

In seiner Theologia moralis fragt sich der heilige Kirchenlehrer[222]: An et quomodo aliquis a Deo vocatus ad religionem peccet, si vocationem suam negligat adimplere. Er antwortet hierauf: Negligere vo-

[218] Vgl., was oben, II. Teil, 1. Abschnitt, S. 114, Anmerkung 68 über die gratia operans gesagt ist.

[219] Avvisi spett. alla vocazione relig. Op. IV, 399. Der Heilige führt die Worte des hl. Franz von Sales (Entret. 17) an.

[220] L. cit.

[221] Lahitton, La Vocat. sacerdot. ch. IV, No. 48 ss.

[222] Lib. IV, Cap. I, Dub. V. Ed. Gaudé T. II, p. 506.

cationem religiosam per se non est peccatum: divina enim consilia per se non obligant ad culpam. — Id tamen ratione periculi aeternae salutis, cui se vocatus committit, electionem status faciens non juxta divinum beneplacitum, non potest ab aliqua culpa excusari.

Er stützt diese Aussage auf die Meinung des Theologen Lessius[223] sowie auch auf die von Habert. Dieser letztere behauptet,[224] daß, wer seines Berufes verlustig geht, nicht ohne große Schwierigkeiten sein Heil wirken werde, da er im Körper der Kirche einem Gliede gleicht, das aus seinem Platze gerückt worden ist. „Licet absolute salvari possit," schließt er, „difficile tamen ingreditur viam humilitatis et poenitentiae, qua sola ipsi patet ingressus ad vitam."

Den Grund hierfür gibt Alfons in folgenden Worten an: Qui in saeculo manet contra Dei vocationem, non habebit congrua gratiae auxilia, quae in religione Deus ipsi paravit: et ideo illis destitutus difficulter tentationibus resistet et sic succumbens damnationem incurret.[225] Aus demselben Grund zeiht auch der heilige Kirchenlehrer alle jene einer schweren Sünde, die den zum Ordensstand Berufenen vom Eintritt in das Kloster abhalten, die Eltern selbst nicht ausgenommen.[226] Übrigens fügt er hinzu: Nolo in hoc puncto absolutum iudicium proferre; sapientibus illud remitto. —

Die Schwierigkeit, die sich hier für den Moralisten ergibt, dürfte bei dem Aszeten gelöst sein durch die richtige Unterscheidung zwischen dem debitum legale und dem debitum morale sowie der Verpflichtung von Rat und Gebot.

[223] Opusc. de statu vitae relig. q. 8, n. 94.

[224] Tract. de ord., p. 3, c. 1, 2.

[225] L. cit.

[226] Diese Ansicht des Heiligen scheint streng, vielleicht zu streng. Sie ist jedoch durch die Autoritäten, die St. Alfons anführt, fest bewiesen (l. cit. No. 77). Sie wird wohl nur da zutreffen, wo die Tatsache eines übernatürlichen Berufes vollständig feststeht und wo Verwandte oder Bekannte entweder aus allzugroßer sinnlicher Anhänglichkeit — wie es in Italien zu Zeiten Alfonsens nicht selten war — oder ex malitia einen Beruf zu untergraben suchen.

Das debitum morale ist nicht eine Gesetzes-, sondern eine Gewissensforderung: nichtsdestoweniger ist es ein wahres debitum und kann ganz in demselben Grade oder noch viel mehr verpflichten als das debitum legale.[227]

So kann es auch Fälle geben, wo für den Menschen die Befolgung des Rates zur Gewissenspflicht wird. Nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, sagt der hl. Thomas, qui in aliquo eventu non cadat sub praecepto quasi de necessitate salutis existens.[228]

Wann tritt dieser Fall in der Berufsangelegenheit ein? Die Frage muß moralisch, nicht mathematisch entschieden werden.

Wenn der Ruf Gottes an eine Seele ergeht, wenn diese Seele durch eine klar zu erkennende Erleuchtung sowie auch durch eine innere Hinneigung anhaltend getrieben wird, eine höhere Berufsart zu ergreifen;[229] wenn sie zur Überzeugung gelangt, daß sie nur da sicher ihr Heil wirken kann, dürften diese Voraussetzungen sich verwirklichen. Mit Recht antwortet daher Alfons jenen, welche die Frage stellen, ob nun alle in den Ordensstand eintreten müssen, um selig zu werden: Si loqueris de non vocatis, utique non tenentur; si loqueris de vocatis, dico teneri.[230] Auch hatte er anderswo schon geschrieben: Wer jenen Stand wählt, zu dem er von Gott berufen ist, wird mit

---

[227] Vgl. Renz, Die Syntheresis nach dem hl. Thomas, III. T., 4. Kap., Der pragmatische und verpflichtende Charakter der Syntheresis, S. 83—95.

Vgl. über das Debitum legale u. morale bei S. Thomas, Sum. theol. I—II. q. 99, a. 5; II—II. q. 23, a. 3, ad 1; q. 31, a. 3, ad 3 u. q. 80, a. 1.: Philosophus secundum hoc duplex iustum assignat. Debitum quidem legale est, ad quod reddendum aliquis lege adstringitur . . . Debitum autem morale est, quod debet aliquis ex honestate virtutis. Nur mit diesen Prinzipien kann die ganze Moral lückenlos konstruiert werden.

[228] Sum. theol. II—II. q. 124, a. 3, ad 1 . . . sicut Augustinus dicit, quod aliquis incidit in necessitatem continentiae servandae propter absentiam vel infirmitatem mulieris.

[229] Praedicta consilia . . . ex indispositione aliquorum . . . alicui expedientia non sunt, quia eorum affectus ad haec non inclinantur. I—II. q. 108, a. 4, ad 1. Vgl. damit die „appositio gratiae" an der oben angeführten Stelle, De verit. VI, a. 1.

[230] Theol. mor. l. cit.

Leichtigkeit sein Heil wirken; wer dem göttlichen Ruf jedoch nicht gehorcht, wird es schwerlich fertig bringen, ja es wird ihm sogar moralisch, d. h. nach dem, was gewöhnlich geschieht, unmöglich sein. Der größte Teil jener, die verloren gingen, gingen verloren, weil sie dem Ruf Gottes nicht entsprochen haben. [231]

So verstehen wir nun, wie er mit Ludwig von Granada sagen konnte, der Beruf sei die Triebfeder unseres ganzen Lebens, und mit dem hl. Gregor: A vocatione pendet aeternitas.[232]

II. Die Träger des Berufes.

Setzt der Beruf einerseits einen „Rufenden" voraus, so muß er sich anderseits auch an „Berufene" wenden. Wer sind nach der Geisteslehre Alfonsens diese Berufenen?

Es sind im weiteren Sinne alle Christen, denen das Wort des Apostels gilt: Daher beschwöre ich euch, ich der Gefesselte im Herrn, daß ihr würdig wandelt des Berufes, zu dem ihr berufen seid, in aller Demut und Sanftmut, mit Geduld, einander in Liebe ertragend, eifrig bemüht, die Einheit des Geistes durch das Band des Friedens zu bewahren. [233]

Es sind im engeren Sinne alle jene, an welche ein mehr eindringlicher Ruf Gottes ergangen ist; sei es, daß dieser Ruf sie auffordert, in der Welt bleibend nicht nur die Gebote, sondern auch die Räte mit der größtmöglichen Vollendung zu befolgen; [234] sei es, daß er ihnen eingibt, die Welt zu verlassen, dem Heiland auch in seiner Lebensart nachzufolgen durch den Eintritt in einen jener Stände, die man mit dem Namen der „Stände der Vollkommenheit" zu bezeichnen pflegt. Hier gilt auch das

[231] Ripost. ad un giovane Opusc. V (IV, 447).

[232] Selva, c. X, III, 86.

[233] Eph. 4, 1—4.

[234] St. Thomas kennt nicht bloß die sog. drei evangelischen Räte; er zählt in seinen Werken noch verschiedene andere auf: Almosen spenden, II—II. q. 32 sqq.; non resistere malo, II—II. q. 40, a. 1, ad 1; non petere ius apud iudicem; sustinere calumnias; benedicere maledicentibus; dare animam pro fratribus, martyrium sustinere etc.

Wort des göttlichen Meisters: „Multi enim sunt vocati, pauci vero electi. . . .“ [235]

Unsere Aufgabe ist es, die Gedanken des hl. Alfons in diesem Punkte zusammenzustellen, insofern sie Eigenartiges enthalten. Wir untersuchen daher, was der Heilige über den Beruf zur Vollkommenheit in der Welt, im Ordensstand und im Priestertum lehrte.

a. Der Beruf zur Vollkommenheit in der Welt.[236]

1. Der Mensch, sagt der hl. Thomas, ist hienieden zwischen zweierlei Güter gestellt.[237] Über ihm sind die Güter des Geistes, spiritualia bona, in quibus aeterna beatitudo consistit; unter ihm die Güter der Erde, res huius mundi. Damit er sich der ersteren nicht völlig begebe und ganz im Irdischen aufgehe, wurden ihm Schranken gestellt, die er nicht überschreiten darf. Es sind dies die Gebote (praecepta). Damit er sich freier und unbehinderter hinaufschwingen könne, gab ihm Gott Flügel der Freiheit, die „Räte“.[238]

Nun sind aber die Heiligen Gottes, zufolge des innersten Dranges ihrer Seele, vollendete Höhenwanderer, sie sind Hochschullehrer, Hochmeister der Vollkommenheit. Sie wissen, daß das Merkmal des neuen Bundes die innerlich wirkende Gnade des Heiligen Geistes ist.[239] Daher ihr Bedürfnis, auf die sicherste, vollendetste Weise nach ihrem Ziele zu streben; daher ihr Bemühen, auch die andern

---

[235] Matth. 20, 16.

[236] Vgl. die im Verzeichnis oben S. 66 ff. angeführte Literatur, besonders die Werke für einzelne Stände. Es kommen für den genauen Gedanken des Heiligen spez. in Betracht die Praxis Confess. (G. IV, 521); sodann Regolamento di vita d'un cristiano, Op. vol. I; auch Selva, P. III; Istruzione degli Esercizi di missione, sowie alle Werke allgemeinen Inhalts: Visite, Glorie, Apparecchio, Via delle Salute, Del gran Mezzo etc.

[237] Cf. Sum. theol. I—II. q. 108, a. 4 die ganze schöne Auseinandersetzung.

[238] Sed quod homo totaliter ea quae sunt mundi abiciat, non est necessarium . . ., quia potest homo utens rebus huius mundi . . . ad beatitudinem aeternam pervenire. L. cit.

[239] Principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti. I—II, 108, a. 1.

ähnlich sichere Wege zu führen, d. h. die unablässige Mahnung zum Streben nach Vollkommenheit.

Auch der hl. Alfons mahnt unablässig. Wir bemerken es bei ihm in bestimmterer Weise, da er infolge seines Berufes sich viel um die Seelen annehmen mußte. Wenn die heiligen Väter in ihren gottbegeisterten Ansprachen an das Volk nicht immer unterscheiden zwischen dem, was das Gebot verlangt, und dem, was man mit Nutzen noch weiter tun kann, so war das bei Alfons anders. Als Moralist war er verpflichtet, auf das eine hinzuweisen, als Aszet durfte er das andere nicht unbeachtet lassen. Dennoch trägt seine Pastorationsmethode vorwiegend aszetischen Charakter.

Wir schließen es aus der Höhe seiner Gedanken,[240] aus den Beweggründen, mit denen er die Seelen zu begeistern und hinzureißen suchte,[241] aus den Mitteln, durch die er nicht bloß die vitanda et facienda sichern wollte, sondern auch die sectanda empfahl.[242]

Was Alfons den Ordensleuten und den Priestern ans Herz legte, das trug er auch dem Volk vor, allerdings in anderem Maße und anderer Fassung.

Da er in Wahrheit von Herzen das Vorbild seiner Herde war,[243] so konnte er nicht umhin, dieselbe nach seinem eigensten Inneren zu gestalten, sie von dem Feuer der glühendsten Liebe zu entflammen, sie lechzen zu lassen nach den Wassern der Glückseligkeit.

Bieten uns nicht die Erfolge, deren der Heilige in der Seelenpraxis sich zu erfreuen hatte, den besten Prüfstein für den Ernst seines Wirkens?

Wie er in seiner Jugend die Ärmsten des Volkes, die lazzaroni, in dem sog. Werke „der Kapellen“ in heiliger Begeisterung um sich scharte,[244] so sammelte er später durch seine

[240] Es sind dieselben Gedanken, die er gewöhnlich selbst betrachtet. Cf. Lett. No. 193: Jo continuamente me ne servo per me stesso, sagt er von der Via della Salute; è utilissimo ad ogni stato di persone, a preti, a monache ed a secolari.

[241] Cf. Praxis Conf. c. IX, No. 121 (Gaudé IV, p. 596).

[242] Regolamento, I, 853; Massime spirituali, 897; Ristretto delle virtù, 893 etc.

[243] Forma gregis ex animo. I. Petr. 5, 3.

[244] Dilgskron I, 42.

Missionen, durch seine Exerzitien die sogen. galantuomini, den damaligen Mittelstand, um ihn von den heiligsten Grundsätzen zu durchdringen. Auch der Höchststehenden unter den Menschen gedachte er und widmete ihnen im hohen Alter ein eigenes Werkchen, das er an alle Monarchen der Erde versenden ließ: „La fedeltà dei vasalli", ein Werkchen, in welchem er schrieb: „Der Eifer eines tugendhaften und klugen Fürsten vermag mehr für die Bekehrung der Seelen als tausend Bischöfe, tausend Missionen und tausend Missionäre." [245]

2. Erfahrungsgemäß fällt bei dem Volk das Streben nach Vollkommenheit zumeist zusammen mit der Frage der Jungfräulichkeit. Wir müssen daher die Ansichten Alfonsens über diesen wichtigen Gegenstand zu beleuchten suchen. [246]

Ehestand oder ständige Jungfräulichkeit? — so stellt sich für die meisten Menschen in der Welt die sogen. „Zukunftsfrage".

Die Vorliebe des hl. Alfons war entschieden für diese letztere Lebensart. Er nannte den Stand der Jungfräulichkeit den schönsten, glücklichsten, sichersten. [247]

Um es zu beweisen, führte er unausgesetzt die herrliche Blütenlese von Texten an, wie sie uns die Weisheitsbücher, das Evangelium, die Briefe des hl. Paulus sowie die großen Verfechter der Keuschheitsideen unter den Vätern, St. Augustin, der hl. Hieronymus, der hl. Cyprian, Tertullian, der hl. Ambrosius und andere bieten. [248] Auch Alfons hätte in dieser Hinsicht sagen können: „Ich glaube, daß auch ich den Geist Gottes habe." [249] Zumeist bleibt der Heilige in seiner Begründung bei diesen Autoritätsbeweisen stehen, weil der Vernunftbeweis nicht allen leicht zugänglich gemacht werden kann. St. Thomas hat ihn in einem prachtvollen Artikel seiner Summa theologica auf die drei Punkte zurückgeführt: Quia bonum divinum est potius humano bono, tum quia bonum animae praefertur bono corporis, tum etiam quia bonum contemplativae vitae praefertur activae. [250]

[245] La fedeltà, Op. II, 505.

[246] Cf. Sposa, c. I (IV, p. 6 sqq.); Avvertimenti ad una donzella, IV, 389; Selva, III, 269 sqq. und 278; Lettere, No. 564.

[247] L. cit. Sposa, c. I. — Discorso alle zitelle divote, III, 269.

[248] Cf. Sposa, c. I (Op. IV, 6.)

[249] I Cor. 7, 40.

[250] Sum. theol. II—II. q. 152, a. 4.

Das Glück und die Sicherheit dieser Lebensart hat der heilige Kirchenlehrer mit Vorliebe komparativ beleuchtet, d. h. durch Vergleiche mit dem Ehestand. Es versteht sich von selbst, daß er zu diesem Zweck oft nach Art des Redners vorging, um die Seelen für ein bestimmtes Ziel zu gewinnen; ferner auch, daß er als Vergleichspunkt jene Erfahrungen des Ehelebens anführte, die er sowohl in den höheren Ständen [251] als auch bei seiner breiten Missionspraxis in den damaligen recht verdorbenen Zeiten bei dem Volk [252] gemacht hatte. Eine pessimistische Note klingt somit oft in seine Ausführungen hinein, die jedoch nicht den vollen und richtigen Gedanken Alfonsens über das Eheleben wiedergibt. Wenn er z. B. schreibt: „Ich erinnere mich nicht, eine einzige verheiratete Person angetroffen zu haben, die ein frommes Leben führte und die mit ihrem Stande zufrieden gewesen wäre," [253] oder an einer anderen Stelle: „Jene, die sich im Ehestand heiligen, erreichen dies durch das Martyrium, es sind jene, die für Gott alles leiden können . . . sie sind selten wie die weißen Raben," [254] so sind diese Worte mit den obigen Unterscheidungen zu verstehen. Alfons wußte sehr wohl, wie es uns seine Moral verbürgt, was von dem Eheleben zu halten sei und welche Gnaden des Beistandes, des Segens und der Erbarmung Gott der Herr an das Sakrament der Ehe geknüpft hat. Übrigens bewies die Erinnerung an die eigene Mutter dem Heiligen zur Genüge, daß man sich auch im Ehestand heiligen könne.

Von diesen Gedanken beseelt empfahl der heilige Kirchenlehrer den nach Höherem seufzenden Seelen in der Welt, [255] das jungfräuliche Leben dem Ehestand vorzuziehen. Er wandte sich hierbei nicht bloß an das weibliche Geschlecht.

---

[251] In Neapel grassierte damals das sogenannte Unwesen der Cicisbei. Cf. Corr. gen. II, 567 (Fußnote): So per esperienza che oggidì tutte le maritate sono fortemente tentate e molte cadono.

[252] Man erinnere sich an das, was Alfons über das „Sextum" schrieb: „Non dubito asserere, ob hoc unum impudicitiae vitium aut saltem non sine eo omnes damnari quicumque damnantur." Theol. Mor. L. III, n. 413.

[253] Avvertim. Op. IV, 391, und Selva III, p. 271 und 272.

[254] Op. cit. III, 272, Sono mosche bianche.

[255] Jenen, die geeignet waren . . . Qui potest capere capiat. Matth. 19, 12. Cf. Thom. I—II. q. 108, a. 4, ad 1.

Die Tugend, die er empfahl, war nicht nur die Enthaltsamkeit oder continentia, die die Reinheit innehält, bis sich eine gute Gelegenheit zur Heirat bietet, sondern die Jungfräulichkeit oder virginitas, die sich für immer freihalten will von der fleischlichen Lust und durch ein Gelübde Gott gegenüber hierzu verpflichtet.[256]

Er suchte also in dieser Weise nicht alle Seelen zum Eintritt in den Ordensstand zu veranlassen; manchen riet er sogar förmlich davon ab.[257] Alle jedoch ermunterte er zu einem heiligmäßigen, ernsten Leben in der Welt, zur Übung des betrachtenden Gebetes, zu häufigem Sakramentenempfang, zur Zurückgezogenheit und Einsamkeit.

Den Mädchen wollte er das damals übliche Tragen des religiösen Kleides in der Welt nur ungern erlauben.[258] Der Jungfrauen nahm er sich insbesondere auf den Missionen an. Er vereinigte sie zu Bruderschaften, gab ihnen eine Lebensordnung und führte sie so auf den Weg der Heiligkeit.[259] Der falschen Frömmigkeit war der Heilige nicht gewogen.[260] Den Männern und Jünglingen gab er beim Beichthören immer den Vorrang.[261] Wie sehr er sie liebte, wissen wir aus dem sozialen Wirken seiner Jugendzeit. Die Ablegung des Gelübdes der Jungfräulichkeit sollte von den Seelenführern zuerst nur für eine gewisse Zeit und erst später für immer gestattet werden.[262]

Im allgemeinen wollte Alfons eine gesunde Jungfräulichkeit, die fröhlich, berufstreu und tatkräftig wirkt und nicht die Abart

---

[256] Sum. theol. II—II. 152, a. 3. Nach der Lehre des hl. Thomas tritt bei der Virginitas — auch außerhalb des Ordensstandes — das votum in das Formalobjekt der Tugend ein: Virginitas, secundum quod est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuo servandae. Ibid. ad 4. So auch St. Augustin (Lib. de Virg. c. 11) und Alfons, Prax. Conf. c. VII, No. 93 (Gaudé IV, 579).

[257] Tutte dicono: Monastero, monastero! Oh quante hanno più commodo di fare orazione e di farsi sante le zitelle devote che sono povere nella casa lora, che nel monastero. Selva, III, 272.

[258] Praxis Conf., c. VII, No. 101 (G. IV, 582).

[259] Selva, III, p. 269 sqq.

[260] Praxis Conf. c. VIII, No. 120 (G. IV, 595).

[261] Ibid. und c. III, No. 51 (G. IV, 556) und c. VII, No. 90. 91. 92 (G. IV, 577—578).

[262] Ibid. c. VII, No. 101 (G. IV, 582).

dieser Tugend, wie sie von jenen gepflegt wird, die sie ohne Überzeugung beobachten.

Auch er konnte mit St. Augustinus sagen: Nec nos hoc in virginibus praedicamus, quod virgines sunt, sed quod Deo dicatae pia continentia virgines sunt. [263]

b. Der Beruf zum Ordensstand.

1. In der Kirche Gottes wird nicht bloß das Lob der Tugend verkündigt und der einzelne zu ihrer Betätigung ermuntert; es finden sich in ihr auch Veranstaltungen, die durch die Erfahrung der Jahrhunderte [264] erprobt sind, der Tugend zur höchsten Blüte zu verhelfen, ihr Lebensbedingungen zu schaffen, in denen sie sich entwickeln kann. Es geschieht dies durch die sogenannten Stände der Vollkommenheit. Sie sind klassische Hochstätten intensiveren Lebens, zäheren Wettbewerbes, flammenderen Gebetes. [265]

Der Begriff „Stand der Vollkommenheit" ist dem mittelalterlichen Recht entnommen, das seinerseits den Begriff des „status libertatis vel servitutis" dem römischen Recht entlehnte. [266] Die Kirche faßt diese Stände bloß vom äußeren Gesichtspunkte ins Auge, insoweit sie zu ihrer Würde und Schönheit beitragen. [267] Jedoch läßt auch sie die innere Seite nicht außer acht. Kanonisch gesprochen besteht der Stand der Vollkommenheit, der Wesenheit nach, nicht in der aktuellen Betätigung der vollkommenen Liebe, sondern, wie der heilige Thomas sagt, darin, „quod (aliquis) obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea, quae sunt

---

[263] Lib. de Virg. c. 11.

[264] Vgl. hierüber die lehrreichen Ausführungen von Martinez, Ascétisme chrétien, p. 184 u. 185. Einer der Hauptgründe der sich nach und nach einbürgernden Klostergebilde war die Notwendigkeit der Flucht vor dem Weib, auch vor den frommen Jungfrauen. „Aufugimus inde veluti a conspectu serpentis", Ep. Clem. de Virg. V, 1. Das Aszetentum entwickelte sich zum Anachoretentum.

[265] Sum. theol. II—II. q. 186, a. 7.

[266] Ib. II—II. q. 183, a. 1.

[267] Ib. 183, a. 2 u. q. 184, a. 4. Pertinet ad dignitatem et pulchritudinem Ecclesiae, quae in quodam ordine consistit etc. (183, a. 2.)

perfectionis.“ [268] Verpflichtung, Beständigkeit und Feierlichkeit sind somit die spezifischen Eigenschaften eines solchen Standes. [269]

Streng genommen gibt es bloß zwei Stände der Vollkommenheit: den Ordensstand und die bischöfliche Würde. „Religiosi,“ sagt St. Thomas, „se voto astringunt ad hoc, quod a rebus saecularibus se abstineant, ad hoc ut liberius Deo vacent..., episcopi obligant se ad ea, quae sunt perfectionis, pastorale assumentes officium.“ [270] Wir fassen hier bloß den einen dieser Stände ins Auge, indem wir uns fragen, welches die charakteristischen Ansichten Alfonsens betreffs des Ordensstandes sind, sowohl was die Erhabenheit dieses Standes als auch den Beruf zu demselben angeht. [271]

2. Was denkt Alfons von der Erhabenheit dieses Standes? [272] Wie der hl. Thomas von den göttlichen Wohltaten dieses Berufes reden kann, durch welche ein Mensch „sublimatus est ad statum perfectionis“ [273] . . ., so faßte auch Alfons denselben als eine höhere Gnadengunst Gottes, als eine jener Gnaden auf, die dem tiefsten Inneren des Kreuzesopfers Christi entströmen [274] und die von den größten Segnungen begleitet sind.

Den ersten Gedanken pflegte er gewöhnlich durch jenen Satz auszudrücken: La vocazione è il maggior beneficio che Iddio ha potuto fargli, dopo il beneficio

[268] Ib. q. 184, a. 4.

[269] Ibid.

[270] Ibid. a. 5.

[271] Auch über die Erhabenheit und Pflichten der bischöflichen Würde ließe sich aus den Schriften des heiligen Kirchenlehrers, besonders aber aus den Beispielen seines Lebens (cf. Dilgskron, Bd. II) eine vollständige Abhandlung schreiben. Cf. Op. II, 878. 326; Corrisp. etc.; Riflessioni utili ai Vescovi, III, 865 sqq.

[272] Siehe die Literatur im I. Teil, 3. Abschn., S. 80 ff. Speziell in Betracht kommen: Vera Sposa (Op. IV); Opuscoli rel. allo stato religioso (ibid.), bes. das erste Werkchen, Opusc. I, Avvisi spet. alla vocaz. religiosa; Costituzioni e Regole C. Ss. R., sowie die ganze Korrespondenz des Heiligen (bes. vol. I u. II).

[273] Sum. theol. II—II. q. 186, a. 10.

[274] Mgr. Gay, De la Vie et des Vertus chrét. p. 77. La grâce de la vocation religieuse a dû jaillir des plus extrèmes et des plus douloureuses profondeurs de la passion de Jésus.

della creazione e redenzione.[275] Er veranschaulicht ihn durch die schönsten Vergleiche, die ihm die heiligen Schriften, das Leben des auserwählten Volkes Gottes, der Himmel und was die Erde Schönes bietet, eingeben. Der Ordensberuf ist mehr als die Jungfräulichkeit, mehr als das Martyrium: er ist das gelobte Land, der Himmel auf Erden".[276]

Die Vorteile des Ordensstandes erläutert er durch die gelungene Paraphrase des bekannten Textes des hl. Bernhard: Nonne haec est religio sancta, in qua homo vivit purius, cadit rarius, surgit velocius, incedit cautius, irroratur frequentius, quiescit securius, moritur confidentius, purgatur citius, remuneratur copiosius?[277] In volkstümlicher Weise pflegte Alfons seinen Mitbrüdern zu sagen: Ein Priester im Ordensstand wird in einem Jahr mehr Seelen retten als außer diesem Stand während seines ganzen Lebens. Ein Laienbruder wird in einem Jahr mehr gewinnen, wenn er im Gehorsam handelt, als er in zehn Jahren gewinnen würde, wenn er seinem eigenen Willen nachginge.[278]

„Wehe der Welt," schrieb er daher in der Vera Sposa, „wenn es keine Ordensleute gäbe! . . . Auch heute noch finden sich trotz des erschlaffenden Eifers die vollkommensten Seelen in diesem Stande. . . . Sie werden eines Tages die Throne der gefallenen Seraphim einnehmen."[279]

Worin besteht das Wesen des Standes der Vollkommenheit? St. Thomas hat es prägnant dargetan, und auch der hl. Alfons stimmt mit ihm überein: seinem Bestande nach (essentialiter) in den Geboten der Liebe; den Wirkungen nach (consequenter) in den evangelischen Räten; den Mitteln nach (instrumentaliter et dispositive) in den Gelübden.[280] Durch die Gelübde entsagt die Ordensperson allen Hindernissen, die ihr entgegentreten können: durch die Armut den Gütern der Erde, durch die Reinheit der Begierlichkeit, den sinnlichen Freuden, durch

[275] Lett. Corr. gen. I, p. 258, No. 176. Ai Patri e Fratelli della Cong. Ss. R. — 8 Ag. 1754.

[276] Vera Sposa, c. II (IV, 16 sqq.).

[277] Homil. in illud Matth. 13: Simile est.

[278] Lett. cit. No. 258.

[279] IV, p. 2 u. 27.

[280] Sum. theol. II—II. q. 186, a. 2.

den Gehorsam der Unordnung des menschlichen Willens. „Ex his tribus integratur religionis status", so schließt der hl. Thomas. [281]

Durch Gelübde mußte sie sich binden, weil ohne dieses Band eine dauernde Verpflichtung Gott gegenüber nicht denkbar ist. [282]

Diese Fessel ist aber auch der Grund der heiligsten Verdienste, da sie unsere guten Handlungen durch die Tugend der Religion verklärt und das Teilopfer des sacrificium in das Brandopfer des holocaustum umwandelt. [283] Das Gelübde ist die beste Betätigung der Liebe, zugleich aber auch die wirksamste Buße. [284]

Der schwierigste und verdienstvollste Akt des Ordenslebens besteht in der Verleugnung des eigenen Willens, in dem Gelübde des Gehorsams. [285] Dieses Leben ist somit ein Leben der Liebe, der Buße, der Selbstverleugnung, der Religion, zugleich aber auch aller anderen Tugenden.

Diese und ähnliche Gedanken entwickelt uns auch der hl. Alfons in seiner Moraltheologie, [286] in der Vera Sposa, [287] in den Avvisi spettanti alla vocazione religiosa [288] und in der Breve pratica per la perfezione raccolta dalle dottrine di s. Teresa. [289]

3. Ist der Ordensstand eine so erhabene, hehre und heilige Einrichtung, so ist der Beruf zu diesem Stand eine große, wertvolle und verhältnismäßig seltene Gnade. [290]

[281] I. cit. q. 186, a. 7.

[282] I. cit. a. 6.

[283] I. cit. Cum ergo aliquis suum aliquid Deo vovet et aliquid non vovet, sacrificium est. . . . Cum vero omne quod habet . . . omnipotenti Deo voverit, holocaustum est, quod impletur per tria vota praedicta.

[284] De perf. vit. spir. c. 11.

[285] Sum. theol. II—II. q. 186, a. 8.

[286] L. IV, C. 1 (G. II, p. 443) sowie Praxis Conf. loc. cit.

[287] Cap. VII, § 2; c. IX (Op. IV).

[288] IV, 397 sqq.

[289] II, 460.

[290] Avvisi § 1 (IV, 397). Le chiamate divine a vita più perfetta certamente sono grazie speciale e molto grandi che Dio non fa a tutti. — La grazia della vocazione alla stato religioso non è grazia ordinaria, ella è molto rara, che Dio a pochi concede: Non fecit taliter omni nationi (p. 416).

Selten ist diese Gnade nicht in dem Sinn, daß Gott sie nur wenigen anböte, sondern weil wenige derselben Folge leisten. [291]

Als Zeichen des Berufes zu diesem Stand verlangt Alfons außer jenem inneren Antrieb, von welchem bereits die Rede war, [292] richtige Absicht, Geeignetheit, Annahme von seiten der Oberen. [293] Es versteht sich diese letzte Bedingung von selbst, da es an den Vorstehern der Klöster ist, jene aufzunehmen, die sie aufnehmen können und wollen. Richtig ist die Absicht, wenn sie ein gutes Ziel vor Augen hat, sei es den Wunsch, sich mit Gott inniger zu vereinigen, oder seine Sünden abzubüßen, oder den Gefahren der Welt zu entgehen. Die Geeignetheit ist vorhanden, wenn kein Hindernis vorliegt von seiten der Gesundheit, der Begabung oder der Familie. Tritt zu diesen Bedingungen die Einwilligung des Gewissensführers hinzu, was das Innere betrifft, so ist Sicherheit da, daß der Beruf vorhanden ist. Weder der Rat noch die Einwilligung der Eltern sind erfordert, um dem Rufe Gottes zu folgen, da in diesen Dingen die Eltern meistens kein ungetrübtes Urteil haben. [294]

Dem Rufe Gottes muß Folge geleistet werden sobald als möglich, quanto citius, sagt Alfons mit dem hl. Thomas. Falls der Eintritt in das Kloster verzögert wird, wird der Beruf durch Verschwiegenheit, Gebet, zurückgezogenes Leben gewahrt. [295]

Verschieden vom Beruf ist die Beharrung im Beruf. [296] Der Verlust dieser Gnade, „si stima fra di noi peggiore alla morte", sagt Alfons. Er macht unglücklich auf Erden, beängstigt im Augenblick der Todesstunde und setzt der Verdammnis aus. [297] Der Beruf geht unter anderem verloren durch den Stolz, durch die mit offenen Augen begangenen Fehler, durch zu große An-

[291] Cf. Thom. Quodlib. III. q. 5, art. 13; Korrespondenz Alfonsens, bes. Corr. gen. vol. II, Lettere a sua nipote S. Maria Teresa de' Lig.

[292] Avvisi, IV, 399.

[293] Praxis Conf. c. VII, No. 92 (G. IV, 578) und Conforto ai novizi, IV, 439.

[294] Avvisi § 2 (IV, 400).

[295] l. cit.

[296] Conforto, IV, 434.

[297] Corr. gen. Cf. Indice: Vocazione, in Bd. III.

hänglichkeit an die Familie. „Qui voluntatem Dei spreverunt invitantem," schließt Alfons mit St. Augustin, „voluntatem Dei sentient vindicantem." [298]

c. Der Beruf zum Priestertum. [299]

1. Wie die Gewitter mit ihren Blitzen sich mit Vorliebe um die höchsten Bergspitzen zusammenziehen und entladen, so sammelte Alfons die blendendsten Strahlen seines Geistes, die feurigste Glut seiner Seele, um von jenem Stande zu reden, der schon im Altertum als der Gipfel aller menschlichen Würden betrachtet wurde.

Welches Aufgebot heiligen Wissens, erstaunlicher Gelehrsamkeit! Welche Wärme der Begeisterung! Welch brennender Seeleneifer, wenn Alfons von der Bedeutung und den Obliegenheiten des Priesterstandes redet! Kein Heiliger Gottes, kein Kirchenlehrer hat diesem Stande eine größere Sorgfalt entgegengebracht als Alfons.

Wie die Kirche selbst nach dem schönen Ausspruch des hl. Leo diejenigen entgegennimmt, die vom Heiligen Geist vorbereitet sind und aus der Huld der göttlichen Gnade gezeugt werden, [300] so befaßte sich auch Alfons bereits schon mit der zartesten Jugend, um diejenigen heranzubilden, die zu diesem erhabenen Stande berufen waren.

Er folgte den jungen Leviten durch die verschiedensten Phasen ihrer Entwicklung, bereitete sie vor auf die Größe des zu empfan-

[298] Avvisi, IV, 398.

[299] Siehe hier den Band III der Opere ascetiche, bes. Selva di materie predicabili ed istruttive, p. 5 sqq.; Istruzione ed avvertimenti ai predicatori (2 Lettere); Del sacrifizio di Gesù Cristo, p. 738; La Messa e l'officio strapazzati, p. 832; Delle cerimonie della Messa, p. 756; Apparecchio e ringraziamento per la Messa, p. 808; Traduzione de' Salmi e Cantici, II, 619 sqq.; Lettere, istruzione e ordinazione nel governo del suo vescovato, IV, 694; Theol. moral. L. VI, No. 802. De signis vocationis (G. III, 799), ibid. L. III, No. 63 (G. III, 48); Opera dogm., Tr. V, Concilii Trident. Decret. et Can. I, 644 (Ed. Walter); Praxis Confess. c. VII, No. 93 (G. IV, 579).

[300] Eos Ecclesia accipit, quos Spiritus sanctus praeparaverit et dignatio coelestis gratiae gignit. De Nat. ips. s. 3, c. 1. (M. P. L. 54, 145 B.).

genden Sakramentes, unterrichtete sie in allen Pflichten ihres Standes, trat mit ihnen hinaus in das Leben und weihte sie in alle Obliegenheiten ihres Berufes ein. Den Eifrigsten unter ihnen vertraute er die verantwortungsvollsten Ämter der Kirche an, die er als Bischof zu vergeben hatte; die Gefallenen und Entmutigten richtete er auf und ermunterte er. Bis an die Schwelle des Todes begleitete er sie alle „quasi rationem pro animabus redditurus“.[301] Der Beistand, den er auf so wunderbare Weise selbst dem sterbenden Papste Clemens XIV. leisten durfte, kann als ein Symbol seines Seeleneifers für den Priesterstand, aber auch als ein Lohn seiner Treue gegen die heilige Kirche aufgefaßt werden.[302]

Kein Wunder, wenn daher auch die Lehren Alfonsens über den Priesterstand zu dem Herrlichsten gehören, was je geschrieben worden ist: „Sie sind“, sagt ein Prälat, „eine Kanzel, von der aus die Propheten, die Apostel, die Märtyrer, die Einsiedler, die berühmtesten Kirchenfürsten des Morgen- und Abendlandes, die bedeutendsten Kirchenlehrer, die besten Kenner der heiligen Schriften, die Päpste, Konzilien, mit einem Wort, das Altertum und die neuere Zeit, ja die ganze Kirche zu uns redet.“[303]

Es ist nicht möglich, an dieser Stelle auf alle von Alfons behandelten Fragen über das Priestertum einzugehen. Wir müssen uns hier auf zwei von ihnen beschränken. Was dachte Alfons von der Würde des Priesterstandes, was von dem Beruf zu demselben? Wir werden später in Kürze von den Pflichten reden.

2. Die Gedanken des Heiligen über die Würde des Priestertums finden wir in dem ersten Kapitel der Selva niedergelegt. Schöneres kann über diesen Stand nicht geschrieben werden.[304]

---

[301] Hebr. 13, 17.

[302] Dilgskron II, 282.

[303] Mgr. Gaume, Oeuvres de S. Liguori, vol. I. Préface de la Selva.

[304] Vgl. Selva, c. 1. Wir zitieren hier nach der deutschen revidierten Auflage von P. Aigner, „Der Priester in der Einsamkeit“. Siehe dort, bes. Kap. I, alle Belege der angeführten Stellen und Texte.

Wir können nicht umhin, einen Teil des Vorwortes wiederzugeben:

„Der hl. Ignatius der Märtyrer sagt, das Priestertum sei unter allen erschaffenen Würden die höchste: ‚Der Gipfel von allem ist das Priestertum'. Der hl. Ephräm nannte es eine unendliche Würde: ‚Ein staunenswertes Wunder ist die große, unermeßliche, unendliche Würde des Priestertums.' Der hl. Johannes Chrysostomus schreibt, das Priestertum müsse, wiewohl auf Erden ausgeübt, doch den himmlischen Dingen beigezählt werden. Bartholomäus Cassanäus behauptet, der Priester stehe höher als jede irdische Herrschaft, höher als jede himmlische Hoheit, nur Gott dem Herrn sei er untergeordnet. . . . Dionysius der Areopagite nannte den Priester einen göttlichen Menschen; darum bezeichnete er auch das Priestertum als eine göttliche Würde: ‚Angelica, immo divina est dignitas'. . . ."

Nun führt Alfons diese Gedanken des weiteren aus und ergänzt sie durch zahlreiche andere, die zu den schönsten Blüten der ganzen Patristik gehören. „Die priesterliche Würde", so schreibt er, „bemißt sich nach den hohen Ämtern des Priesters (ex officiis). Er ist Abgesandter Gottes, Bevollmächtigter der ganzen Welt bei Gott, angestellt für göttliche Dienstleistungen. Die Würde ergibt sich ferner aus der Gewalt (ex potestate), die er besitzt sowohl über den wirklichen als auch über den mystischen Leib Christi. Sie ist größer als die der Engel, größer sogar in einem gewissen Sinn als die der Mutter Gottes selbst, da sie dem Priester eine Art von Vaterschaft gibt gleich jener des ewigen Vaters; sie macht ihn dem Sohne Gottes ähnlich und läßt ihn teilnehmen an dem Wirken des Heiligen Geistes. — Endlich geht sie hervor aus der hohen Stellung (ex statu), die der Priester einnimmt, die sogar die Könige veranlaßt, ihm Ehre zu erweisen. Boni principis est Dei sacerdotes honorare." [305]

Hatte Alfons einen so hohen Begriff von der Würde des Priesterstandes, so darf es uns anderseits nicht wundern, daß er für die Berufung zu diesem Stande recht strenge und bestimmte Forderungen aufgestellt hat. [306]

[305] l. cit.

[306] Cf. Theol. moralis. L. VI. Tract. V, C. 2. Dub. II: Quae requirantur in ordinando, bes. No. 801. 802. 803. 804 (Ed. Gaudé III, p. 799 sqq.); Praxis Confess., c. VII, No. 93 (G. IV, p. 579); Selva, c. X (III, p. 81 sqq.).

Während er für den Eintritt in den Ordensstand die Schranken des Heiligtums beinahe jeder geeigneten, gutgewillten Seele zu öffnen scheint, führt er bei der Berufung zum Priesterstand eine sehr scharfe Kontrolle ein.

„Merkwürdig! — schreibt er in dem oft angeführten Kapitel der Selva — wenn ein Sohn infolge göttlicher Berufung Ordensmann werden will, was setzen die Verwandten nicht alles in Bewegung, um ihn von seinem Beruf abwendig zu machen. . . . Gerade umgekehrt geht es, wenn es sich darum handelt, ob ein Sohn Priester werden und so in den Stand gesetzt werden soll, dem Hause einigen Nutzen zu verschaffen.“ [307]

Daher ermahnt auch Alfons jene, die an die höhere Würde denken, sie mögen sich auch an die schwere Bürde erinnern.

„Wehe,“ ruft er mit St. Bernhard den Eindringlingen zu, „denn im Verzeichnis der Priester stehen heißt für sie ebenso viel, als den Verdammten beigezählt werden.“ [308]

Er mahnt daher vor allem zur Einkehr in sich selbst, zur Furcht vor der Verantwortung, zur Prüfung des Berufes.

Als Signa vocationis führt der heilige Kirchenlehrer gewisse Bedingungen an, die sowohl die Kandidaten des Priesterstandes als auch die sie weihenden Bischöfe zu beachten haben.

Von seiten des Kandidaten [309] fordert er 1. die richtige Absicht (recta intentio); 2. den Besitz der notwendigen Begabung und Wissenschaft (scientia conveniens); 3. die positive Tugendhaftigkeit des Lebens (probitas vitae). Diese darf nicht bloß in einem Freisein von Sünden, besonders von Gewohnheitssünden bestehen, sondern muß eine „bonitas excellens“ sein.

Beim Bischof setzt Alfons 1. das Entscheidungsrecht voraus, [310] sowie 2. die Prüfungspflicht. [311]

3. Betreffs dieser letzten Bedingungen hat in neuerer Zeit in der theologischen Welt eine Kontroverse eingesetzt, die schärfere Umrisse um diese Frage gezogen hat. Da der Name und die

[307] Selva, c. X (Ausg. Aigner, § 208 u. 211), Op. III, p. 80.

[308] l. cit.

[309] Theol. moral. l. cit. u. Selva C. X, III, p. 81.

[310] Cf. Op. dogm. Edit. Walter I, 644 (Tr. V. Conc. Trident.); auch bes. Theol. mor. L. VI, Tr. 1. c. II, No. 73 (G. III, p. 56): Sed dices etc.

[311] Theol. mor. No. 803 (G. III, p. 801).

Autorität des heiligen Kirchenlehrers mit derselben verflochten wurden, so müssen wir sie erwähnen.

Es handelt sich darum zu wissen, ob bei der Berufsfrage zum Priesterstand die innere oder die äußere Berufung ausschlaggebend sei.

War es die innere Berufung, die „vocation-attrait", wie sie von den Verteidigern dieser Theorie bezeichnet wird, so fiel der Schwerpunkt der Entscheidung in das forum conscientiae. Der von Gott Bezeichnete, der „Berufene" hat das Recht, die heiligen Weihen zu verlangen.

Ist es im Gegenteil der äußere Ruf, das „vocari", das Bezeichnet- oder Berufenwerden, so hängt der Beruf von der Entscheidung des Bischofs ab. Die „signa vocationis" fallen zusammen mit den „signa idoneitatis".

Der französische Theologe Lahitton[312] trat für die letztere Ansicht ein, die von dem Apostolischen Stuhl in überaus anerkennender Weise belobigt wurde.

Das Urteil lautet folgendermaßen:

Opus praestantissimi viri Josephi Canonici Lahitton, cui titulus „La Vocation sacerdotale" nullo modo reprobandum esse; immo, qua parte adstruit

1° Neminem habere unquam ius ullum ad ordinationem antecedenter ad liberam electionem Episcopi;

2° Conditionem, quae ex parte ordinandi debet attendi quaeque Vocatio sacerdotalis appellatur, nequaquam consistere, saltem necessario et de lege ordinaria, in interna quadam adspiratione subiecti seu invitamentis Spiritus Sancti ad sacerdotium ineundum;

3° Sed e contra nihil plus in Ordinando, ut rite vocetur ab Episcopo, requiri, quam rectam intentionem simul cum idoneitate in iis gratiae et naturae dotibus reposita et per eam vitae probitatem ac doctrinae sufficientiam comprobata, quae spem fundatam faciant fore ut sacerdotii munera recte obire eiusdemque obligationes sancte servare queat:

esse egregie laudandum.[313]

Da der Verfasser seine These mit Autoritäten beweisen mußte, so stützte er sich vorzüglich auf den hl. Thomas und den hl. Alfons, „die zwei Leuchten der Theologie",

[312] La Vocation sacerdotale.
[313] Acta Ap. Sedis 15 Juli 1912.

wie er sich ausdrückt. Die Lehren des letzteren hat Lahitton in folgenden Sätzen zusammengefaßt:

1°. Obwohl sich bei den Lehrmeinungen Alfonsens eine gewisse Schwankung, ja sogar in gewissen Punkten ein „altum silentium" bemerken läßt, so ist er doch gegen die moderne Theorie, die von einer „vocation-attrait" redet.

2°. Der heilige Kirchenlehrer erwähnt zwar nicht den Ruf des Bischofs; es kann jedoch nicht angenommen werden, daß er die Wichtigkeit dieses Rufes in der Heilsökonomie des Priesterberufes übersehen hätte.

3°. Da er zumeist nur die drei Zeichen des Berufes [314] angibt, so muß man sagen, daß er nur von den signis idoneitatis, von der vocatio secundum quid bei dem Priesterberuf reden wollte.

4°. Die strenge Ansicht des Heiligen, die er von dem rigoristischen Habert übernommen zu haben scheint, bezüglich der „praedestinatio ad unum statum determinatum", muß notwendigerweise fallen gelassen werden. [315]

Hierauf antworten wir folgendes: 1°. Die praedestinatio ad unum statum oder richtiger die vocatio ad unum statum determinatum ist bei Alfons im generellen, nicht im spezifischen Sinn aufzufassen, wie wir es bereits dargetan haben. [316]

2°. Richtig ist sodann, daß sich bei Alfons bei der Behandlung des Priesterberufes eine gewisse Schwankung bemerken läßt. Nicht nur bedauert er das Stillschweigen früherer Theologen, sondern er verlegt bei dieser Frage faktisch den Schwerpunkt seiner Ausführungen mehr auf die äußeren Momente des Berufes als auf die inneren. [317]

3°. Daß auch der Heilige die Bedeutung des bischöflichen Rufes gekannt hat, geht nicht nur aus der so bestimmt eingeschärften obligatio probandi hervor, sondern auch aus anderen Stellen seiner Schriften, in welchen Alfons seinen Gedanken be-

[314] Wie wir sie oben angeführt haben.
[315] La Vocation, p. 218 (No. 220 sqq.).
[316] Cf. was S. 149 ff. von dem Beruf im allgemeinen gesagt worden ist.
[317] Theol. mor. De Ord. L. VI, Tr. V, No. 802 sqq. (G. III, 799).

kundet.[318] Wir schließen es auch aus seiner Praxis, da der Heilige mit unerbittlicher Entschiedenheit alle Kandidaten zurückwies, denen die Tauglichkeit (idoneitas) abging, sowie auch jene, die nicht gewillt waren, trotz ihrer Befähigung, sich in der Seelsorge zu betätigen.

Er redet zwar nicht von dieser vocatio activa wie es Lahitton tut, der den Beruf formell vom Bischof ausgehen läßt. Er setzt aber wohl diese Lehre voraus, da er dem Bischof im Falle des Zweifels das vollständige und absolute Entscheidungsrecht über den Beruf zuerkennt.[319]

4°. In bezug auf den anderen Punkt, in dem Lahitton bei Alfons die Überzeugung über das Bestehen eines inneren Berufes ausmerzen möchte,[320] können wir mit dem geschätzten Verfasser nicht einig sein, besonders nicht, wenn er die Auffassung zu haben scheint, als ob auch bei dem Ordensstand der innere Ruf sich mit der recta intentio vollständig decke.[321]

Alfons hält fest an einem inneren Beruf, der nicht bloß, wie bereits gesagt, eine gratia cooperans, sondern eine gratia operans ist. —

Wir schließen dies mit Recht nicht nur aus allem, was bisher über den Beruf im allgemeinen gesagt worden ist, sondern im speziellen aus der besonderen Hervorhebung der vocatio divina, die Alfons an zwei wichtigen Stellen seiner Moraltheologie

---

[318] L. cit. No. 803 und in seinem Werke Contra gli Eretici (Op. VIII, p. 968, in lat. Übers. Walter I, p. 644) schreibt der Heilige: „Sine vocatione divina nemini licere Ecclesiae ministeriis exercendis semet interponere. Quae quidem vocatio aut ordinaria esse potest aut extraordinaria. Extraordinaria est, quae immediate a Deo provenit: eiusmodi fuit Pauli vocatio. Ordinaria autem ea est, quam moderantur Ecclesiae regimini praepositi: Summus Pontifex et Episcopi." Vgl. auch Theol. mor. L. VI, Nr. 73 (G. III, 56).

[319] Theol. mor. L. VI, Tr. I, c. 2, No. 73 . . . Ut promovendus a culpa excusetur, sufficit ipsi, quod bonum prae se ferat finem et episcopo se offerat ut probetur . . . (G. III, 56, Sp. 2).

[320] La Vocation, No. 221, 1.

[321] Vgl. die Stellen des Werkes Lahittons, auf die er verweist, Préface, p. XIII, Anmerkung.

auf das eindringlichste betont hat.[322] Wir ersehen es auch aus der langen Liste der vortridentinischen Autoritäten, die Alfons auch in seinen aszetischen Werken immer anführt. Endlich tritt diese Überzeugung des Heiligen besonders hervor, da er nicht bloß den Empfänger des Sakramentes der Priesterweihe, sondern auch den Spender desselben sowie auch die Eltern des Ordinanden einer sehr schweren Sünde zeiht, falls dieses Sakrament durch ihre Schuld ohne göttlichen Beruf empfangen würde.[323]

4. Die anscheinende Schwierigkeit läßt sich dadurch lösen, daß man die Natur des Sakraments der Priesterweihe recht ins Auge faßt.

Unter den sieben Sakramenten, die Christus in seiner Kirche eingesetzt hat, bezwecken fünf die persönliche Vervollkommnung des Menschen, während die beiden Sakramente der Priesterweihe und der Ehe das Wohl der Gesamtheit verfolgen.[324] Kein Wunder daher, daß die Gesetzgebung der Kirche sich ganz besonders dieser beiden Sakramente angenommen hat, um neben der Würde des Sakramentes auch diesen sozialen Charakter zu wahren. Christus der Herr hat ihr zu diesem Zweck die Macht gegeben.[325] Während die Kirche das soziale Wohl bei der Ehe durch die Schranken jener Hindernisse wahrt, die sie nach göttlichem und natürlichem Recht aufgerichtet hat, beschützt sie das Sakrament der Priesterweihe durch die Aufrechterhaltung der Gesetze der Irregularitäten.

Im Priesterberuf ist jedoch ein doppelter Gesichtspunkt auseinanderzuhalten. Da das Priesterleben ein Leben der Frömmigkeit, der Reinheit und der Selbstaufopferung sein soll, so ist zu diesem Stand, neben der „idoneitas", wie zum Ordensstand ein innerer Beruf vonnöten, der zu diesem inneren Leben der Voll-

[322] L. VI, Tr. V, c. 2, No. 802: Requiritur (XV) vocatio divina (G. III, 799) u. L. VI, Tr. I, No. 73 (G. III, 56): Sed dices 1°. Ut quis licite ordines sacros suscipere possit, requiritur non tantum externa, sed etiam interna vocatio divina.

[323] Theol. mor. De Ord. L. VI, Tr. V, c. 2, No. 803 u. No. 73. Auch Praxis Confess. c. VII, No. 93 (G. IV, 579).

[324] Sum. Theol. III. q. 65, a. 1.

[325] Cod. Juris Can., can. 1038.

kommenheit befähigt.[326] Da aber anderseits das Sakrament keinesfalls dem Menschen zur Selbstheiligung gegeben ist,[327] sondern einzig und allein, wie Thomas sagt, „in ordine ad communitatem . . . per hoc quod accepit potestatem regendi multitudinem et exercendi actus publicos,“[328] so untersteht dieses Sakrament vollständig der Kirche. — Diese Macht der Kirche, die durch die rechtmäßigen Vorsteher ausgeübt wird, erstreckt sich aber nicht bloß auf die Weihe und auf die Sendung, sondern auch auf das Zustandekommen des Sakramentes, folglich auch auf die vocatio.

In diesem Sinn behält die These des Kanonikus Lahitton ihre volle Kraft und gelten alle Argumente, die der gelehrte Verfasser ins Feld führt, um der Kirche als einer vollkommenen und sichtbaren Gesellschaft die Rechte der Berufung und der Anstellung zuzusprechen.[329] Der Priesterstand ist eine Beamtung im Reiche Gottes. Gerade wie im Staate die weltlichen Ämter durch jenen vergeben werden, „qui habet excellentiorem potestatem (wie der König), so sagt der hl. Thomas, ad Episcopum pertinet in omnibus divinis mysteriis alios collocare.“[330]

Von einem Recht auf die Weihen kann somit keinesfalls die Rede sein.

Der formelle Teil bei der Berufung fällt dem Bischof zu; der zu Weihende muß die signa idoneitatis aufweisen, die der Bischof die strenge Pflicht hat nach den jeweiligen Rechtsbestimmungen und den Bedürfnissen der Kirche[331] zu prüfen. Ein innerer Beruf des zu Weihenden ist aber keinesfalls ausgeschlossen, da der alles leitende Gott, der in der Natur die sich ergänzenden Kräfte zusammenführt, auch in der Übernatur die wirkenden Kräfte sich finden läßt. Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter.[332]

[326] Ibid. can. 1353 u. 1357, § 2.
[327] Suppl. q. 36, a. 3.
[328] III. q. 65, a. 1.
[329] Cf. Lahitton, Sect. II, p. 149 sqq.
[330] Suppl. q. 38, a. 1.
[331] Codex Juris can. 968 sqq.
[332] Sap. 8, 1.

Auf diese Weise steht die von Lahitton verfochtene juristische These auch mit der Lehre Alfonsens in Einklang. Wie bedeutungsvoll diese Lehre für die Praxis ist, ergibt sich aus dem Gesagten von selbst.[333]

Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo, tanquam Aaron (Hebr. V. 4).

III. Pflichten des Berufes.

Nur kurz und zusammenfassend können wir jene Obliegenheiten hervorheben, die nach dem Geiste des hl. Alfons sich aus dem Rufe Gottes, wie wir ihn soeben näher bestimmt haben, sowohl für das Volk als auch für die Ordensperson und den Priester ergeben. Wir müssen den Blick des Heiligen zu verstehen suchen, damit wir das Eigenartige treffen, das er vor allem andern hervorheben wollte, wir müssen auf den Pulsschlag seines Herzens lauschen, um die Erhabenheit seines Ideals zu erraten.

a. Für das Volk.[334]

1. Wie der Sämann aus seinem Saatengürtel die Fülle des Samens herausnimmt und ihn mit unerschöpflicher Freigebigkeit in die zubereiteten Furchen des Ackers wirft, so streute Alfons mit vollen Händen die Gedanken der christlichen Vollkommenheit aus.

„. . . Jeder Christ", so schreibt er,[335] „soll vollkommen und heilig sein, weil jeder sich zum Dienste eines unendlich heiligen Gottes bekennt. Ein Christ sein, sagt der hl. Leo, heißt das Bild des irdischen Menschen ablegen und die Gestalt des himmlischen annehmen . . . hoc enim est christianum esse, nimirum terreni hominis imagine deposita coelestem formam induere.[336] Jesus Christus selbst hat es verlangt: Seid vollkommen wie auch euer himmlischer Vater vollkommen ist."[337]

---

[333] Diese Lehre wird übrigens bestätigt durch can. 1353. Dent operam sacerdotes, ut pueros, qui indicia praebeant ecclesiasticae vocationis, peculiaribus curis a saeculi contagiis arceant, ad pietatem informent . . . divinaeque in eis vocationis germen foveant. Cf. Ami du Clergé 38. Jhrg., No. 25, 21 Juli 1921, zugleich aber auch dessen Widerlegung durch A. Mulders in Nederlansche kath. Stemmen, Okt. 1921, S. 307 ff.

[334] Opera cit.

[335] Selva, c. III (III, 17).

[336] De pass. Dom. serm. 12, c. 6, M. P. L. 54, 337.

[337] Matth. 5, 48.

Außer diesem letzten Beweggrund der Nachahmung Gottes sind es drei andere, die Alfons anzuführen pflegt, um die Seelen für die Vollkommenheit zu begeistern: Gedanken der Furcht, die er wie einen Grundton der Seele erklingen läßt; Gedanken der Liebe, um Gegenliebe zu erwecken; Gedanken an das eigene Glück, um die menschliche Natur zu beruhigen. Bei der ihm eigenen Beherrschung der Muttersprache und der ihm eigentümlichen Anschaulichkeit des Ausdrucks wußte er diese Gedanken recht scharf zu gestalten, so daß sie die Form von Weisheitssprüchen, von Sentenzen oder, wie man heute kernig zu sagen pflegt, von „Schlagwörtern" bekamen.

Bei der fortwährenden Betonung seines hohen Ideals wollte Alfons jedoch nicht übertreiben. Er wußte sehr wohl, daß das Volk nicht ratione praecepti, sondern consilii[338] zur Erstrebung dieser Vollkommenheit gehalten sei. Jedoch war er sich auch bewußt, was dieses letztere Wort in seinem vollen Sinn zu bedeuten hat.[339] Der innerlich frei wirkende Geist und nicht die Schranken des Gesetzes sind treibende Kraft des Christentums. Es ist dies die Hauptüberzeugung der Heiligen, aber auch ein Stein des Ärgernisses für die Unmündigen und Schwachen.

2. Die zu erfüllenden Pflichten, die der heilige Kirchenlehrer dem Volk empfahl, waren außer den Geboten Gottes und der Kirche[340] die Standespflichten[341] sowie auch alle jene supererogatoria, die seine Hauptandachten bildeten und die er auch von den gewöhnlichen Gläubigen in ziemlich starkem Maße verlangte. Er wußte wohl, daß wer in seinen Leistungen nicht über das Gewöhnliche hinausgeht, nur allzuleicht das Gebotene beiseite läßt.[342]

---

[338] Massime spirituali, I, 897 etc.

[339] Theol. mor. L. 1, c. 3, No. 59 (G. I, 29 sqq.) u. No. 76 (p. 52).

[340] Contrassegni, I, 901; Selva, P. III (III, 212).

[341] Praxis Conf. VII, No. 101 (G. IV, 582): Moneat (Confessarius) iuvenes feminas, ut attendant parentibus parere labores domesticos amplectendo. — Selva, P. III, c. VII, § 3. Discorso alle zitelle divote (III, p. 272).

[342] S. oben S. 151 ff. Verpflichtung des Berufes sowie Sum. theol. I—II. q. 106, a. 1 u. II—II. q. 124, a. 3, ad 1, auch de consiliis in Quodl. V, q. 10 sowie II—II. q. 184, a. 3.

Daher ruft er den Seelen in einem an alle gerichteten Werke [343] zu:

„Sich entschließen! Sich entschließen! sagte die hl. Theresia. Der Teufel fürchtet die unentschlossenen Seelen nicht. Wer hingegen ernstlich entschlossen ist, sich ganz Gott hinzugeben, wird nie verfehlen, dasjenige zu überwinden, was ihm unüberwindlich schien. Ein entschlossener Wille siegt über alles. Bemühen wir uns, die verlorene Zeit wieder einzubringen. Schenken wir Gott die Kräfte, die uns übrig bleiben! Alle Zeit, die man nicht für Gott verwendet, ist verlorene Zeit. Worauf warten wir? Daß Gott uns in unserer Lauigkeit verlasse, die uns dem ewigen Verderben entgegenführt? Nein. Fassen wir Mut, und handeln wir fortan nach diesem heiligen Grundsatze: Gott gefallen und sterben! — Wenn eine Seele so entschlossen ist, so läßt sie Gott wie mit Flügeln vorankommen auf dem Wege der Heiligkeit."

Wer ganz Gott angehören wolle, solle folgende Vorsätze fassen:

1°. Nie eine läßliche Sünde begehen, so leicht sie auch sein mag.

2°. Sich ganz Gott hingeben ohne Vorbehalt, d. h. bereit sein, alles dasjenige zu tun, was Gott angenehm ist, vorausgesetzt, daß man die Erlaubnis seines Seelenführers hierzu erlange.

3°. Unter den guten Werken dasjenige wählen, das Gott am wohlgefälligsten ist.

4°. Nicht auf den nächsten Tag verschieben, was man an demselben Tag tun kann.

5°. Jeden Tag von Gott die Gnade begehren, in seiner heiligen Liebe zuzunehmen. Mit dieser Liebe wird man alles fertig bringen; ohne diese Liebe wird nichts geschehen. Man muß alles geben, um alles zu erlangen. Jesus hat sich ganz für uns hingegeben, damit wir ihm ganz angehören.

Gewiß treffliche Anweisungen, würdiger Ausfluß der Liebe eines Heiligen! —

Unter den Lieblingsgedanken, die der heilige Seelenhirte gerne in der christlichen Pfarrei verwirklicht sah, nahm außer den Bruderschaften, [344] die gemeinsame Morgenbetrachtung, [345] die das ganze Volk womöglich zusammenhalten sollte, sowie der Besuch des Allerheiligsten Altarsakramentes eine bevorzugte Stelle ein. Mit Freuden meldet der heilige Bischof in seinen Triennalberichten an die Congregatio de Concilio das Gelingen dieser so segenstiftenden Andachten. [346]

---

[343] Selva, Appendice, III, 291 sqq. Regolamento, Op. I etc.

[344] Selva, P. III, c. 8, § 2 (III, p. 265).

[345] Selva, P. III, c. 8 u. c. 9 (III, p. 265 u. 276).

[346] La Relazione alla Cong. d. Concilio, Corr. spez. 8 Lugl. 1765, No. 355.

Er nannte die Gesamtheit dieser frommen Übungen „l' esercizio divoto". Er empfahl diese fromme Lebensart besonders bei den Missionen und weihte das gläubige Volk mehrere Tage hindurch in diese Andachten ein. Hierher gehört seine Bemerkung, daß die „vita divota" eine der nützlichsten Übungen einer jeden Mission sei und daß die Früchte einer Mission nicht durch die Furcht, sondern allein durch die Liebe gesichert seien.[347]

Wie berechtigt sind somit die Worte, welche die Kirche in ihrem Festofficium auf unsern Heiligen anwendet: Sicut pastor gregem suum pascet: in brachio suo congregabit agnos et in sinu suo levabit! Wie ein Hirte wird er die Herde weiden, in seine Arme wird er die Lämmer heben und sie auf seinem Schoße tragen.[348]

b. Für die Ordenspersonen.

1. Wie unserem Heiligen jene „civitas evangelica", wie sie der hl. Augustin an einer Stelle seiner Schriften nennt, als Vorbild der zu erreichenden Vollkommenheit in der christlichen Pfarrei vorschwebte, so mahnten ihn die Pflichten des Ordensstandes an die „civitas coelestis".

Schreibt er ja selbst in seiner Sposa[349]:

„Der Ordensstand ist gleich dem verheißenen Land des Himmels. Im Himmel ist weder Verlangen nach Glücksgütern, noch nach Sinnengenuß, noch ist dort Eigenwille; auch im Ordensstande ist, vermöge der heiligen Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams den verderblichen Leidenschaften die Türe geschlossen. Im Himmel ist nur Lobpreisung Gottes; so auch im Ordensstand, indem alles, was hier geschieht, auf die Ehre Gottes sich bezieht. ‚Laudas Deum,' sagt der hl. Augustin, ‚cum agis negotium; laudas cum cibum et potum capis; laudas cum requiescis et dormis'." [350]

Da sich die Ordensperson durch eigenen Willensentschluß Gott aufgeopfert, da sie durch die heiligen Gelübde, in denen nach dem Ausspruch des hl. Thomas, jedes Ordensleben

---

[347] Selva, P. II, c. 7, § 6, Dell esercizio divoto (III, 253) u. ib. c. 9 (III, 276—279).

[348] Is. 40, 11.

[349] Sposa, c. II (Op. IV, 17).

[350] In Ps. 146.

begründet ist, ihre Hingabe besiegelt hat, so versteht es sich von selbst, daß sie zum Unterschied vom Volk nicht bloß ratione consilii, sondern ratione professionis oder votorum verpflichtet ist, die Vollkommenheit zu erstreben.[351]

Es ist unnötig, sich bei diesen bekannten Wahrheiten länger aufzuhalten. Wie höherer, himmlischer Klang ertönen die Beweggründe, die Alfons in seinen Briefen und Schriften anführt, um alle für dieses Ideal zu begeistern.[352]

Außer den ganz besonderen Wohltaten, die Gott der Herr einem jeden erwiesen hat, um ihn in dieses gelobte Land zu führen, sind es die feurigsten Beweggründe der Liebe, an die Alfons die Seelen erinnert. Die Briefe, die er über diesen Gegenstand an die Novizen und an die Mitglieder seiner Congregation schrieb, gehören zu dem Schönsten, was seiner Feder entflossen ist.[353]

2. Wenn auch Alfons die religiösen Orden mit dem hl. Cyprian[354] „als die Erstlingsgaben des menschlichen Geschlechtes, als die Säulen und die Krone des Glaubens, als die Edelsteine des Heiligtums" bezeichnete,[355] so verhinderten ihn diese Lobsprüche keineswegs, für die Mißstände der damaligen Klöster ein offenes Auge zu haben.

In den Stimoli,[356] einem wenig bekannten, jedoch recht aufschlußreichen Werkchen, gibt er die Gründe an, warum so viele Ordenspersonen von ihrem früheren Ideale abgekommen seien.

„Ein jeder", so schreibt er, „sieht, wie notwendig eine allgemeine Kirchenreform wäre, sowohl bei den Ordensleuten, den Priestern und den Weltleuten, bei dem Überhandnehmen der heutigen Sittenverderbnis."

Die Ursache der Mißstände erblickte er in dem Nachlassen vom Eifer des Noviziats, in den zerstreuenden Studien, in dem

---

[351] Sum. theol. II—II. q. 186, a. 2 ss. Sposa (Op. IV, 38 sqq.). Vgl. auch in der Revue d'Ascétique et de Mystique, 2e Année, No. 7 (Juli 1921), p. 213 ss. den Artikel von G. Geerts, Quelle obligation y a-t-il pour le religieux de tendre à la perfection?

[352] Sposa, c. IV, per tot.

[353] Corr. gen. I, 465, 28 Jan. 1762. (Ai novizi) No. 362, u. II, 284, 29 Lugl. 1774 (ai Padri.) No. 755.

[354] Orat. ult. in Julian.

[355] Sposa, c. II (IV, 27).

[356] Opusc. V, Stimoli a' religiosi per avanzarsi nella perfezione del loro stato, IV, 444.

Ehrgeiz, der die talentierteren Köpfe ergriff, der sich darin bekundete, daß alle sich bemühten, die Grade eines Magisters zu erwerben, um auf legitime Weise in ihrem Orden zu einer gewissen Unabhängigkeit, zu Erleichterungen, Freiheiten und Privilegien zu gelangen, wie sie damals mit dieser Würde verbunden waren. Das Heilmittel sah der Heilige im Geiste des Gebets, in der Liebe zur Einsamkeit, in der Demut und der Erfüllung der ihnen von den Oberen angewiesenen Standespflichten, so bescheiden sie auch sein könnten.

„O Herr," so schließt er, „bewahre deinen Weinberg! Die durch das Blut deines göttlichen Sohnes gepflanzte heilige Kirche ist vollständig verwüstet. . . . Komm! besuche ihn, erneuere ihn! . . . Du, der du allein dies vermagst!" [357]

In den Frauenklöstern sah Alfons den Hauptgrund der Erschlaffung in der Überfüllung der Klöster, in ihrer Armut, in der Vernachlässigung der Vita communis, in der Überarbeitung der einzelnen Schwestern. . . . Er riet, eher in der Welt zu bleiben, als in solche Klöster einzutreten. [358]

3. Als besondere Pflichten des Ordensstandes verlangte der Heilige mit allen Geistesmännern das Streben nach Vollkommenheit, [359] die Beobachtung der Gelübde sowie der heiligen Regel.

Das Streben nach Vollkommenheit sollte seinem Geiste gemäß alles umfassen:

„Möge das göttliche Jesuskindchen", schrieb er an seine ins Kloster eintretende Nichte, „mit seinem kleinen, aber allmächtigen Händchen aus Ihrem Herzen jedes irdische Gefühl beseitigen . . . e vi renda tutta, tutta, tutta, tutta sua." [360]

Die heiligen Gelübde hat er in seiner theologia moralis sowie in der vera Sposa behandelt. [361]

Mit dem hl. Franz von Sales nannte er die reguläre Observanz die Ursache des Wohlergehens, der Heiligkeit und der Vorherbestimmung der einzelnen sowie auch den Grund des Gedeihens der religiösen Gemeinden. Osservanza perduta, war seine Devise, è perduto il monastero. [362]

[357] Ib. 447.
[358] Selva, P. III, c. 8 (III, 272) u. sonst.
[359] Theol. mor. IV, No. 119 (G. III); Sposa, c. IV (IV, 38 sqq.).
[360] Corr. gen. 25 Dic. 1783, No. 1035.
[361] Theol. mor., l. cit.
[362] Sposa, c. VII, § 4 (IV, 84) u. Corr. gen., No. 384.

Auch diese Pflichten alle schärfte der heilige Kirchenlehrer den Geistern durch glücklich geprägte Sentenzen ein, die wie Leitsterne an den armen Mauern der Klostergänge leuchteten. Wir finden sie auch in seinen Briefen: Senza croce non si va a Dio! Tutto è poco quel che si patisce per un Dio morto per noi! Dio, Dio è niente più! O beato che dice cosi! Chi non ingotta (schlucken), non si fa santa! Raccomando il silenzio! usw. [363]

Auch hier hielt der Heilige an dem bereits betonten Grundsatz fest, daß sogar die Regel nicht das Vollmaß des sich im Kloster betätigenden Eifers sei. [634] Sie stelle vielmehr ein Durchschnittsmaß dar, damit auch die schwächeren Naturen sich nach derselben richten könnten.

So kommt es, daß er die Anforderungen an die nach Vollkommenheit strebenden Seelen zuweilen sehr hoch spannt. Wir finden seine dahin gehörenden Gedanken in vier kleinen Werkchen, die er für die Ordensfrauen geschrieben hat. [365] Das eine (Massime spirituali) sollte besonders den Geist aufrecht erhalten; das andere (Aspirazioni d'amore) das Herz entflammen; ein drittes (Ristretto delle virtù) die Schritte lenken und das letzte (Regolamento di vita) über die Pflichten belehren. —

Kein Wunder! Alfons wollte nach seinen eigenen Worten aus den gottgeweihten Seelen „Fürstinnen des Himmels" machen. [366]

c. Für den Priester.

Auch der Priester, der infolge seines Berufes zwischen Himmel und Erde steht, hat seine besonderen Obliegenheiten und Pflichten. Sie beziehen sich auf seine persönliche Vervollkommnung sowie auf seine Standesaufgaben.

α. Die Vollkommenheit des Priesters.

1. „Welch eine Würde ist das Priestertum," ruft der hl. Chrysologus aus, „aber auch welch eine Bürde!" [367]

---

[363] Corr. gen. passim.
[364] Sposa, c. III u. XIV.
[365] Op. IV, p. 375 sqq.
[366] Corr. gen. 30 Genn. 1747, No. 78.
[367] Selva, c. III (III, 17).

Die Würde des Priesters schreibt ihm vor allem das Streben nach persönlicher Vollkommenheit vor.

Man kann diese Pflicht in ihrer Minimal- sowie auch in ihrer Maximalforderung ins Auge fassen. Über diese letztere sind keine Worte zu verlieren, da Gott nie genug geliebt werden kann.

Schwerer gestaltet sich die Frage, welches die Minimalforderung an Vollkommenheit sei, die Alfons von dem Priester verlangt.

Sie begreift nach dem heiligen Kirchenlehrer nicht bloß das Freisein von Sünden, sondern die bonitas vitae positiva, ja, wie der hl. Thomas sagt, eine bonitas excellens, die mit der Heiligkeit zusammenfällt. [368]

In einer eigenen Abhandlung, die er in sein Moralwerk aufgenommen hat, [369] weist Alfons in Übereinstimmung mit der allgemeinen Meinung der Gottesgelehrten nach, daß ein Ordinand, der noch in einem Laster Gewohnheitssünder sei, falls er die heiligen Weihen empfangen wolle, nicht bloß diejenige Disposition haben müsse, welche zum Empfang des Bußsakramentes hinreiche, sondern auch jene, die zum Sakrament der Priesterweihe erfordert sei.

Gestützt auf die Lehren der Schrift, auf die Überlieferung und auf die Satzungen der Kirche fordert der heilige Kirchenlehrer von dem Kleriker nämlich die positive Tugendhaftigkeit des Lebens. Ausgehend von jenem berühmten Text des hl. Paulus, der nicht bloß für die Bischöfe, sondern auch für die Priester und Weihekandidaten gelte: „Oportet Episcopum sine crimine esse . . . justum, sanctum, continentem," [370] führt er besonders die recht bestimmten Lehren des hl. Thomas an: „Die Weihen", schreibt der engelgleiche Lehrer, „erfordern zum voraus die Heiligkeit. Die Last der Weihen muß auf Mauern gelegt werden, welche durch Heiligkeit bereits ausgetrocknet sind, d. h. welche von der Feuchtigkeit der Laster bereits frei sind." [371]

---

[368] Ib. c. X u. Sum. theol. Suppl. q. 35, a. 1, ad 3.
[369] Theol. mor. L. VI, No. 63 (G. III, 748).
[370] Tit. 1, 7.
[371] II—II. q. 189, a. 1, ad 3.

„Der hl. Thomas", so fährt Alfons weiter fort,[372] „gibt hierfür zwei Gründe an. Erstens muß derjenige, welcher die Weihen empfängt, die Laien ebenso an Heiligkeit übertreffen, wie er an Würde über sie erhoben ist.[373] Zweitens wird der Weihekandidat durch die Ordination zur Ausübung der höchst erhabenen Dienste des Altars bestellt, welche eine größere Heiligkeit erfordern als selbst der Ordensstand sie verlangt."[374]

Diese und ähnliche Gedanken führt nun der heilige Bischof in seiner Selva mit Meisterhand aus. Er entwickelt sie durch Vergleiche mit dem alten Testament, führt aus der Literatur der Väter und der Gottesgelehrten die Blütenlese der schönsten und ergreifendsten Stellen an, um wie der hl. Thomas zu dem Schluß zu gelangen: Et ideo sanctitas vitae requiritur ad ordinem de necessitate praecepti, sed non de necessitate sacramenti.[375]

Fassen wir diesen Schluß ein wenig näher ins Auge, da durch subtile und nichtssagende Distinktionen immer wieder versucht wird, den Priester von dieser Pflicht zu befreien. Nicht ratione status perfectionis[376] muß der Priester nach Heiligkeit streben, sondern ratione ordinis et ministerii,[377] die in unseren Zeiten zumeist zusammenfallen. Durch die Weihe ist der Priester Opferer und Ausspender der heiligen Sakramente, durch sein Amt ist er Leuchte, Hirt, Vater, Lehrer, Muster aller Tugenden. Obwohl nun diese verschiedenen Pflichten und Amtsaufgaben erfüllt werden können, ohne daß der Priester heilig ist, so können sie doch nicht würdig erfüllt werden, wenn die innere Vollkommenheit nicht vorhanden ist.[378]

„Wie die Priester im alten Bunde", sagt Alfons, „zu einer gesetzmäßigen Reinheit verbunden waren, so sind die Priester des neuen Bundes zur inneren Heiligkeit, d. h. zur Vollkommenheit verpflichtet. Mundamini qui fertis vasa Domini. . . ."[379]

---

[372] Selva, c. X (III, 83 sqq.).
[373] Suppl. q. 35, a. 1, ad 3.
[374] Cf. Sum. theol. II—II. q. 184, a. 8.
[375] Suppl. q. 36, a. 1.
[376] II—II. 184, a. 6.
[377] Ibid.
[378] Ibid. q. 184, a. 6.
[379] Is. 5, 2, cf. Selva, c. III (Ed. Aigner, S. 48).

Welch ein Irrtum also, wenn diese Pflicht immer wieder bestritten wird;[380] wenn behauptet wird, die bonitas vitae, die im Nichtvorhandensein der Todsünde besteht, genüge,[381] da St. Thomas sowie auch der hl. Alfons nur dies verlangten![382]

Wir schließen daher mit den Worten Salvians, „daß Gott den Laien die Vollkommenheit empfehle, sie aber den Priestern befehle".[383]

2. Was umfaßt bei den Priestern die Pflicht des Strebens nach Vollkommenheit? Dem Wesen nach dasselbe wie bei dem Christen oder dem Ordensmann, jedoch in verschiedenem Maße. „So groß soll der Unterschied zwischen einem Priester und einem ehrlichen Menschen sein," schreibt der hl. Isidor von Pelusium, „quantum inter coelum et terram discriminis est."[384] Auch St. Thomas hatte dieselbe Wahrheit mit den Worten des Pseudo-Areopagiten betont, da er den Priesterstand den Mönchen als Beispiel anempfahl: „Monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines et ad eorum imitationem ad divina ascendere."[385]

Vor allem verlangte Alfons als Lebenspraktiker den Kampf gegen die Sünde.

„Die Priestersünde", schreibt er,[386] „ist schwerer als die des einfachen Christen wegen der größeren Kenntnis der Wahrheit, der größeren Bosheit, der größeren Undankbarkeit, die sie enthält. Sie wird daher schwerer bestraft, bewirkt größere Verblendung, führt zur Verhärtung, zum Verderben. Sie setzt einem strengeren Gericht und einer schwereren Strafe in der Hölle aus. Si privatim peccas, nihil est," schließt er mit dem hl. Chrysostomus, „si in sacerdotio peccas, periisti".[387]

---

[380] Cf. Dublanchy, Diction. de Théol. cath. Art. Ascétique, I, 2040.

[381] Lahitton, La Vocation, sieht in diesem Satze den Angelpunkt des praktischen Teiles seiner These. Er verkennt jedoch völlig den Sinn der Suppl. q. 36, a. 1 von St. Thomas behandelten Frage, da gerade dort St. Thomas die Notwendigkeit der Heiligkeit des Priesters betont.

[382] Vgl. bei St. Alph., Theol. mor. L. VI, Tr. V, No. 802 (G. III, 801).

[383] Adv. avarit. 1, 2, c. q. M. P. L. 53, 198 B.

[384] Ep. 1, 2, ep. 205, M. P. G. 78, 647 B.

[385] Sum. theol. II—II. q. 184, a. 6.

[386] Selva C. IV (III, 26).

[387] In Act. Ap. hom. 3, N. 5, M. P. G. 60, 40. — Worte, die jedoch im richtigen Sinne verstanden werden müssen.

Unter allen Sünden hebt der erfahrene Seelenarzt vor allem drei hervor: die Sünde der Unenthaltsamkeit, die sakrilegische Messe, das Ärgernis. [388]

Jedoch hiermit begnügte sich der heilige Kirchenlehrer keinesfalls bei der Schilderung der Pflichten der Vollkommenheit. Er verfolgt die Sünde bis in ihre feinste Verzweigung, warnt mit heiligem Ernst und mit Eindringlichkeit die Priester vor dem Zustand der geistigen Lauigkeit [389] und führt sie in jene Tugenden ein, die das Leben eines guten Priesters schmücken sollen. Liebe zu Gott, Andacht zur allerseligsten Jungfrau Maria, Demut, Sanftmut, Keuschheit, betrachtendes Gebet und Abtötung sind die Haupttugenden, die er vom Priester verlangt. Er ermuntert ihn, ein arbeitsames, ein geregeltes Leben zu führen, mahnt an die Flucht der Welt, an strenge Zurückhaltung im Verkehr mit Personen des anderen Geschlechts und empfiehlt eine Lebensordnung, Lebensregeln und Grundsätze, die er am Ende eines anderen, dem Priester gewidmeten Werkchens, so trefflich zusammengestellt hat. [390]

Mit Recht führt Alfons die Worte des hl. Gregor von Nazianz an: „Man muß zuerst sich reinigen und dann andere; zuerst Gott nahen, dann andere zu ihm führen; sich heiligen und dann andere; zuerst selbst ein Licht werden und dann andere erleuchten.“ [391]

β. Standespflichten.

Auch hier faßt der heilige Kirchenlehrer seinem Zwecke gemäß die Obliegenheiten dieses Berufes weder vom Standpunkt der Pflicht, des Gebotenen ins Auge, wie es die Moral zu tun pflegt, [392] noch von dem Standpunkt des Erprobten, des Ersprießlichen, des sich am besten Bewährenden, wie es in der Pastoral geschieht. Der Gedanke der Vollkommenheit ist in der

---

[388] Selva, c. VI. VII. VIII.
[389] S. die betr. Kapitel der Selva, bes. c. V u. P. II.
[390] La Messa e l'Offizio strapazzati, Op. III, 356—365.
[391] Or. 2 Apol. No. 71, M. P. G. 35, 479 B.
[392] Selva, c. III.

Aszetik der magische Stern, der sein Licht auf alle Standespflichten des Priesters wirft.

Diese beziehen sich sowohl auf den persönlichen Wandel des Priesters, insofern dieser bei dem priesterlichen Wirken von Bedeutung ist, als auf seine Amtstätigkeit als Verkünder der Wahrheit und Spender der Sakramente, sowie auf seine Vermittlerrolle bei Gott durch die Verrichtung des öffentlichen Gebetes der Kirche. —

„Wer in einen Stand eintritt," schreibt Alfons in seiner Selva,[393] „ist verpflichtet, die Obliegenheiten desselben auszuführen. Nun ist aber der Priesterstand ein himmlischer Stand, da der Priester bei den Menschen dieselbe Aufgabe wie die Engel hat. Folglich müssen auch seine Pflichten auf eine sehr erhabene, ja himmlische Weise erfüllt werden."

1. Vor allem fordert Alfons von dem Priester den glühendsten Seeleneifer.[394] Die Ehre Gottes soll das einzige Ziel sein, das seeleneifrige Priester im Auge haben.

„Wie viele Priester gibt es," so klagte der Heilige, „und doch wie wenige Priester! Multi nomine, pauci opere!"

Daher erinnert er daran, daß von allen Predigten in den Exerzitien der Priester jene über den Seeleneifer die notwendigste sei, da sie die meisten und segensreichsten Früchte hervorbringe.[395]

Alfons hebt die Verpflichtung hervor, die der Priester hat, sich um das Heil der Seelen zu kümmern; er spricht von dem Wohlgefallen Gottes an seiner Arbeit für die Rettung der Seelen, von der Strafe oder dem Lohn, der ihn erwartet, je nach seiner Verantwortung oder seinem Verdienst usw.

Er zeigt jedoch besonders, wie die Priester diese Tugend ausüben müssen. Sie sollen nur Gott allein suchen, sich selber heiligen, die priesterlichen Amtspflichten erfüllen. Diese Amtspflichten begreifen die Bekämpfung der Laster, die Verkündigung

---

[393] Selva, P. I. c. III (III, 17).

[394] Op. cit. c. IX (III, 75).

[395] Ib. c. IX, Vorwort (III, 63). — Man versäume nicht, in der Praxis Confess. c. III, No. 48 sqq. die Gewissenserforschung nachzulesen, die Alfons sowohl bei den Priestern und Pfarrern als auch bei den Bischöfen vornimmt und die von großer Erfahrenheit und pastoraler Klugheit zeugt. Sacerdos — an satisfecerit horis canonicis et oneribus Missarum — an negotiationem exercuerit — an nimis festinanter Missam absolvat etc.

des Wortes Gottes, den Beistand, der den Sterbenden zu leisten ist, die Spendung des Sakraments der Buße, eine Pflicht, die ihrerseits das nötige kirchliche Wissen voraussetzt. [396]

„Dies mußt du wissen," schließt er mit dem hl. Athanasius, „daß, bevor du Priester warst, du für dich selbst leben konntest, jetzt aber, wo du geweiht bist, für die leben mußt, für die du geweiht bist." [397]

Neben dieser Seelenverfassung verlangt Alfons nach außen hin das gute Beispiel. [398] Er führt zur Begründung die Worte des hl. Augustinus an, die sich in ihrer Knappheit nicht übersetzen lassen „Conscientia tibi, fama proximo tuo; qui fidens conscientiae suae negligit famam suam, crudelis est". [399]

Der Priester ist Führer des Heeres Christi, Vater der Christenheit, Lenker der Welt, Vorbild der Tugenden, Lehrer der Frömmigkeit, ein Stern, der weit und breit den Himmel erleuchtet. Er gebe daher das gute Beispiel durch seine Kleidung, seine Haltung, Eingezogenheit und Bescheidenheit, durch die Flucht vor der Welt und den weltlichen Zerstreuungen.

„So leuchte euer Licht vor den Menschen, auf daß sie eure guten Werke sehen und euren Vater verherrlichen, der im Himmel ist." [400]

2. Die spezifischen Amtspflichten des Priesters hat Alfons in seiner Praxis Confessarii behandelt. [401] Sie umfassen die Verkündigung des Wortes Gottes, die Spendung der heiligen Sakramente, vor allem des Sakramentes der Buße. In bezug auf dieses letztere ist es lehrreich zu sehen, wie sehr Alfons den Priestern nicht nur die Wissenschaft im allgemeinen empfiehlt, sondern die genaue und in die Einzelheiten gehende Kenntnis der Moral. Gewiß hält er große Stücke auf die spekulative Behandlung der Moralwissenschaft; er will jedoch auch die Kasuistik berücksichtigt wissen.

„Es ist freilich gewiß," schreibt er, [402] „daß alle Fälle nach Prinzipien gelöst werden müssen, aber die Schwierigkeit ist eben die, auf die einzelnen

[396] L. cit., § 2. 3. 4.
[397] Ep. ad Drachont. n. 2, M. P. G. 25, 526.
[398] Selva, P. II, Istr. 2.
[399] Sermo 355, M. P. L. 39, 1569.
[400] Matth. 5, 16.
[401] Praxis Conf. c. IX, § 3, No. 195—216 (G. IV, 623).
[402] Selva, P. II, Istr. 4, c. III, 118.

Fälle gerade die rechten und zutreffenden Prinzipien anzuwenden. Und dies ist es, was die Moralisten getan haben; sie haben sich bemüht, klarzustellen, nach welchen Prinzipien so viele einzelne Fälle entschieden werden müssen. Neben dem gibt es heutzutage, um von den alten Kanones zu schweigen, eine Menge positiver Gesetze in Bullen und Dekreten, welche der Beichtvater zu wissen verpflichtet ist. Wer aber die Moralisten nicht liest, kann schwerlich von den genannten Gesetzen die nötige Kenntnis haben. Mit Recht sagt der gelehrte Verfasser der ‚Unterweisung für angehende Beichtväter', viele Theologen seien ebenso kümmerlich bewandert in der Moral, wie sie in den spekulativen Wissenschaften gelehrt seien. Allein Bischof Sperelli schreibt,[403] jene Beichtväter seien in großem Irrtum befangen, welche sich ganz dem Studium der Scholastik hingäben und dagegen das Moralstudium gleichsam als Zeitverlust ansähen; denn daher komme es, daß sie Aussatz vom Aussatz nicht zu unterscheiden wüßten. Und er fügt die bemerkenswerten Worte bei: Dieser Irrtum wird die Beichtväter samt ihren Beichtkindern ins ewige Verderben ziehen."

Ein erschöpfendes Bild des priesterlichen Ideals, so wie es der hl. Kirchenlehrer zu verwirklichen suchte, könnte uns bloß durch eine ins einzelne gehende Gesamtwürdigung seiner schriftstellerischen und praktischen Tätigkeit geboten werden. Hier müssen wir uns mit Überblicken begnügen und fürs Übrige, besonders für die Verwaltung des Sakramentes der Buße auf seine anderen Werke verweisen. —

3. Der Priester ist aber auch Vermittler zwischen Gott und den Menschen. Ja es ist dies im Lichte des Glaubens gesehen seine erste und wichtigste Amtspflicht. „Medius stat sacerdos inter Deum et naturam humanam", sagt der hl. Chrysostomus, „venientia beneficia ad nos deferens."[404]

Als solcher hat er vor allem zwei große Pflichten: die würdige Darbringung des heiligen Meßopfers und die Verrichtung des Breviergebetes.

Mit welcher Andacht las nicht der seeleneifrige, heilige Bischof selbst die heilige Messe! Man glaubte einen Cherub und nicht einen Menschen zu sehen. Man dachte unwillkürlich an jene Hand, von welcher der hl. Chrysostomus redet, die reiner ist als die Strahlen der Sonne und die an die Hand Christi selbst erinnert, an jenen Mund, der gerötet ist von dem kostbarsten Blute.[405]

---

[403] Vgl. die Belege l. cit.
[404] In Matth., hom. 82, al. 83, n. 5, M. P. G. 58, 743.
[405] Op. III, 738.

Die Bedeutung des heiligen Meßopfers hatte Alfons in einer kurzen Schrift del Sacrifizio di Gesù Cristo[406] dargetan. In der Selva hat er die Pflichten des Priesters in bezug auf die Feier der heiligen Messe geschildert. Zwei spätere Werke, delle Cerimonie della Messa[407] und la Messa e l'offizio strapazzati,[408] verfolgen den Zweck, zur würdigen Feier der heiligen Messe beizutragen. Alfons schreibt dafür Einhaltung der nötigen Zeit, inneren Eifer und genaue Beobachtung der Rubriken vor. Auf die Vorbereitung und Danksagung legt Alfons den Schwerpunkt seiner aszetischen Forderungen.[409] „Wie feuerschnaubende Löwen sollen wir von diesem heiligen Gastmahl zurückkommen und eine würdige Danksagung verrichten, die eigentlich erst mit unserem Tagewerk ihr Ende finden sollte."[410]

Auch fordert Alfons, daß der Priester, soviel an ihm liege, jeden Tag zelebriere. Er erinnert ihn an die Worte des hl. Bonaventura: „Er beraubt sonst die allerheiligste Dreifaltigkeit der Verherrlichung, die Engel der Freude, die Sünder der Verzeihung, die Gerechten der Hilfe, die Seelen im Fegfeuer des Trostes, die Kirche einer Wohltat, sich selbst der Arznei."[411]

Auch bei dem Breviergebet soll er nicht nur Eile und Andachtslosigkeit meiden, sondern alles tun, was zur würdigen Verrichtung dieses hochheiligen Gebetes nötig ist. „Nicht in dem Klang der Stimmen", schreibt er mit dem hl. Gregor,[412] „besteht die wahre Bitte des Herzens, sondern in den Gedanken des Herzens; denn nicht unsere Laute, sondern unsere Seufzer bewirken, daß unsere Stimmen von Gott vernommen werden."

Neben den obengenannten Werken hat er zu diesem Zweck ein anderes verfaßt und es dem Papste Clemens XIV. gewidmet. Es ist die Traduzione de' Salmi e Cantici, von welcher schon mehrmals die Rede war. „Die Psalmen", so schreibt er,[413]

---

[406] Op. III, 738 sqq.
[407] Op. III, 756 sqq.
[408] Op. III, 832 sqq.
[409] Cf. III, 834 u. 844 sqq.
[410] Selva, P. II, Istr. 1 (III, 97).
[411] De praep. ad miss. c. 5. Cf. Selva, III, 98.
[412] Moral. L. 22, c. 17 (Offizio strap. III, 847).
[413] Traduzione de' Salmi — Intento dell' opera (II, 619).

„sind der Inbegriff des ganzen alten Bundes und die Schatzkammer der christlichen Lehre. Sie rufen in uns die Gesinnungen der Liebe, der Geduld, der Demut, der Sanftmut, der Feindesliebe, der Seelenkraft, des Gottvertrauens hervor.“ Man soll daher beim Beten des Offiziums alle diese Affekte und Akte sich zu eigen machen. „Viele Priester“, so schließt er, „erachten die Pflicht des Breviergebets als eine Last. Sie mögen recht haben für den Fall, daß sie es nachlässig, ohne Andacht und mit Eile verrichten. Jenen hingegen, die es mit Andacht beten, die sich die frommen Gefühle aneignen, die es enthält, die ihr Herz vereinigen mit den heiligen Affekten und den eifrigen Bitten, die man Gott darbringt, ist es nicht nur keine Last, sondern ein Labsal und eine Quelle innerer Freuden. So denken die guten Priester. Oder wenn man das Offizium eine Last nennen will, so ist es für sie die Last der Flügel, die sie erheben und mit Gott vereinigen.“ [414]

Ja, Flügel der Vollkommenheit und der Gottvereinigung sind nicht nur das Gebet, das der Priester dem Allerhöchsten im Anschluß an die Kirche jeden Tag darbringt, sondern im allgemeinen all diese verschiedenen Pflichten seines Berufes, von denen bisher die Rede war! Gewiß versinnbilden sie, daß das Ideal hoch, jedoch wohl erreichbar ist!

Schon zu Zeiten Alfonsens wurde der Vorwurf laut, er übersteige das Maß des Möglichen, da er Übungen anempfehle, die den Menschen zur Aufreibung führten. [415]

Alfons verwahrte sich selbst ganz energisch gegen diesen Vorwurf und verwies auf die Erklärungen und Bestimmungen, die er anderorts gegeben hatte.

Auch wir dürfen beim Studium der Geisteslehre des Heiligen diesen Fingerzeig nie außer acht lassen. Die Vorschriften des

[414] La Messa e l'Offizio strapazzati, Op. III, 856.

[415] Corr. spec. 28 Marzo 1767, No. 185. Ho ritrovato poi dove l' Autore se la piglia con me in aver io assegnati ad una monaca, che vuol far vita perfetta, esercizi tali che si ducono la persona ad andare in etisia. Ma ha tralasciato di dire quello che io dico a principio etc. So vergleiche man z. B., was Alfons Sposa, c. VIII, von der Abtötung sagt, mit den klugen und gemessenen Vorschriften, die er in Praxis Conf. c. IX, § 3, N. 14 (G. IV, 609), dem Seelenführer gibt. — Dort eifert er an, hier hält er zurück! Dort ist er Aszet, hier Moralist.

heiligen Kirchenlehrers sind als Ganzes zu fassen, und der Nachdruck darf nicht auf gewisse Einzelheiten gelegt werden. So müssen wir immer, um den wahren Gedanken des Heiligen zu erkennen, nicht bloß dasjenige vor Augen haben, was er der einzelnen Seele sagt; wir müssen es ergänzen durch die Vorschriften, die er dem Beichtvater, dem Seelenleiter, ja den Oberen gibt. Mit einem Worte, die aszetischen Schriften Alfonsens müssen zugleich mit den moraltheologischen, bes. mit der Praxis Confessarii gelesen werden. In den ersten mahnt er die Seelen, nach dem Höchsten zu streben; in den anderen regelt er den Eifer durch die Gesetze der Klugheit und der Mäßigung.

Mit Recht gelten daher die Worte Pius IX. von den Bemühungen Alfonsens: „In Dei gloriam spiritualemque hominum salutem unice intendens animum plurimos libros scripsit sacra eruditione et pietate refertos . . . ad tutam muniendam viam, per quam christifidelium animarum moderatores inoffenso pede incedere possent, sive ad clerum informandum, instituendum . . . sive ad fidelium animos ad pietatem excitandos.“ [416]

Kein Lob kann diesem Abschnitt passender als Schluß dienen.

DRITTER ABSCHNITT.

Die Übung der Vollkommenheit.

Die christliche Geisteslehre handelt sowohl als Aszetik wie auch als Mystik nicht bloß von dem Begriff der Vollkommenheit und dem Beruf, nach ihr zu streben, sondern auch von der konkreten Verwirklichung des geistlichen Lebens durch die Übung der Vollkommenheit im einzelnen.

Sie entnimmt der sacra doctrina besonders hier das Erhabenste und Sicherste, was sie zu bieten vermag, und ist, weil sie so nicht bloßes Wissen, sondern das höchste Tun lehrt, die Krone unter den theologischen Wissenschaften, die Sapientia inter omnes sapientias humanas. [417]

---

[416] Litt. Apost. vom 7. Juli 1871.
[417] Sum. theol. I. q. 1, a. 6.

Wir können die hierher gehörenden Lehren des hl. Alfons über die „Übung der Vollkommenheit", wie wir gesehen haben, am schicklichsten nach der Grundform der drei Wege, des Reinigungs-, Erleuchtungs- und Vereinigungsweges erörtern und greifen, um Wesen und Art seiner Aszetik noch näher zu kennzeichnen, aus der Menge des Gebotenen die drei Zentralpunkte heraus:

1. Die Lehren über die Losschälung im Geistesleben, von Alfons anschaulich und treffend „il distacco" benannt.
2. Die Lehren über das Tugendstreben.
3. Die Lehren über die Vereinigung der Seele mit Gott.

§ 1. „Il distacco" oder die Losschälung von jeder ungeordneten Anhänglichkeit.[418].

I. Grundlegendes zu der Frage.

1. Die erste Vorbedingung jeder Vereinigung der Seele mit Gott[419] ist die κάθαρσις — d. h. ihre Reinigung, Losschälung, Trennung von der ungeordneten Liebe zum Irdischen.

Klar und bestimmt klingen in diesem Punkte die Stimmen der Offenbarung und der Vernunft durch die Jahrhunderte: Seid heilig, weil auch ich heilig bin[420] . . . Reiniget euch, die ihr

---

[418] Vgl. in den Werken des hl. Alfons sowohl betreffs des Aktes, der Beweggründe als auch des Zieles des „distacco":

a) Die großen Vorbilder: Riflessione sulla Passione, I, 537 sqq.; Glorie di Maria, bes. P. II u. III (I, 149 sqq.); Vittorie de' Martiri, IV, 453; Novene (di S. Giuseppe. S. Teresa. S. Francesco di Sales. S. Michele etc.) II, 423 sqq.

b) Die verschiedenen Gegenstände: Sposa, c. VIII: Mortif. de' sensi; Distacco da' parenti, da' secolari; Mezzi per custodire la vocazione, IV, 400 sqq. Perfezione s. s. Teresa. Via della Salute, P. II, § 4 (II, 254); § 32, Solitudine del cuore (II, 296); § 40, Vita ritirata (307); § 41, Del distacco delle creature (II, 307). Ergänzungen weiter unten bei den einzelnen Teilen.

c) Die verschiedenen Tugenden: Sposa, c. I, § 3; c. V, VI. VII. VIII. IX. X. XI. XII etc. Siehe besonders Praxis Confess. De Mortificat. c. IX, No. 145—148 (Gaudé IV, 609) etc.

[419] Ob sie durch die theologischen oder die moralischen Tugenden (religio) vollzogen wird, ist gleich.

[420] Lev. 11, 44.

die Gefäße des Herrn traget[421] . . . Die Weisheit geht nicht in eine boshafte Seele ein[422] . . . Glückselig, die reinen Herzens sind[423] . . . Wer nicht allem entsagt, was er besitzt, kann nicht mein Jünger sein[424] . . . Ich bin gekommen, den Sohn zu trennen von seinem Vater, die Mutter von ihrer Tochter[425] . . . Wenn dein rechtes Auge dich ärgert, so reiß es aus und wirf es weg von dir[426] . . .

Wie das vor- und nachchristliche Heidentum über diesen Gegenstand gedacht hat, dürfte jedem bekannt sein, der nur in etwa mit den Schriften der platonischen Schulen vertraut ist.[427]

Niemand hat uns die innere Notwendigkeit dieser Reinigung besser angegeben als der hl. Thomas. Wir führen im Wortlaut zwei entscheidende Stellen an.

„Munditia", so schreibt er in seinen Ausführungen über die Heiligkeit,[428] „necessaria est ad hoc, quod mens[429] Deo applicetur: quia mens humana inquinatur ex hoc, quod inferioribus rebus coniungitur, sicut quaelibet res ex immixtione peioris sordescit, ut argentum ex immixtione plumbi."

Dasselbe hat er mit noch schärferer psychologischer Feinheit von den Denkgesetzen des menschlichen Geistes gesagt:

„Perfectio intellectualis operationis in homine[430] consistit in quadam abstractione a sensibilium phantasmatibus; et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi phantasmatibus, tanto potius considerare intelligibilia poterit et ordinare omnia sensibilia, sicut et Anaxagoras dixit, quod oportet intellectum esse immixtum, ad hoc quod imperet,

---

[421] Isai. 52, 11.
[422] Sap. 1, 4.
[423] Matth. 5, 4.
[424] Luc. 14, 12.
[425] Matth. 10, 15.
[426] Matth. 5, 29.
[427] Literatur bei Weiß, Apol. V, 69.
[428] Sum. theol. II—II. q. 181, a. 8.
[429] Mens, im augustinischen Sinn zu fassen, bezeichnet den höheren Teil der Seele. Cf. ibid. I. q. 79, a. 9.
[430] Ibid. II—II. q. 15, a. 3.

et agens oportet quod dominetur super materiam, ad hoc quod possit eam movere.[431]

Diese letzten Worte geben uns den ausschlaggebenden Grund an. Sie enthalten die Zurückführung auf die metaphysischen Urbegriffe: actus et potentia.

Wollte das Heidentum in seinem Fluge zur Gottheit sich von der Hülle des Sinnlichen befreien, so suchte das Christentum sich von dem Sündhaften zu erlösen. Daher hier und dort durchaus verschiedene Systeme. Nur zur Veranschaulichung der zu behandelnden Fragen möchten wir zwei dieser heidnischen Systeme in flüchtigen Umrissen vorführen.[432]

2. Mystische Ziele verfolgen in der Losschälungsfrage die Buddhisten, eine auch heute noch weit über die hundert Millionen von Anhängern zählende Religionsgemeinschaft.[433] Aszetische Ziele haben die Anhänger der Stoa im Auge.

Ausgehend von der Erfahrungstatsache, daß das Leben eine Folge von Leiden ist, daß der Grund dieser Leiden durch das „Begehren", den „Durst des Seins" hervorgerufen wird, sucht sich der buddhistische Mönch von dem Kreislauf des Lebens, von der unendlichen Kette der Wiedergeburten durch gänzliche Vernichtung dieses „Feuers der Begierlichkeit und des Seins" zu befreien. Nach einer fein ausgedachten und im Laufe der Jahrhunderte geschickt entwickelten psychotechnischen Methode übt er die Losschälung und zwar nicht bloß die von äußeren Gütern. Er dringt in das Innere der Seele ein und ringt nach jener simplificatio animae, die auch die christlichen Mystiker suchten.

---

[431] Aristot. Phys. l. VIII, text. 37. Cf. auch Naujokas, op. cit. De natura intellectus apud. Anaxag. c. III, p. 18.

[432] Wie man bei jeder Tugend per excessum et defectum fehlen kann, so auch bei dieser Losschälung. Wir reden hier nicht von den Systemen, die es durch Mangel an Abtötung fehlen lassen (Röm. 8, 6), von den Verächtern der Abtötung, wie den Epikureern, noch von den modernen Gegnern der Aszese (vgl. Weiß, Apol. V, 368).

[433] Über den Buddhismus vgl. außer dem klassischen Werk Chantepie de la Saussaye's, Religionsgeschichte, Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte, neu von Söderblom, Berlin 1918; F. Heiler, Die buddhistische Versenkung; J. Grimm, Das Problem des Ich in der Lehre des Buddha, 1914. Auch in Huby's „Christus", Le Bouddhisme et les Religions de l'Inde, bes. die reiche Literatur, p. 630; im Kirchl. Handlexikon, „Buddhismus", I, 774.

Er ertötet aber zu diesem Zweck nicht bloß jegliche Leidenschaft, sondern auch das Empfinden und Wahrnehmen, das Vorstellen und Denken, das Fühlen, das Streben, das Begehren und Wollen. Er entleert sich von allen Bindekräften, löst die Grundlagen der Individualität auf und beseitigt aus seiner Seele alle konkreten Inhalte.[434]

Es geschieht dies durch die sogenannte „Andacht der Versenkung". Sie findet ihre Vollendung in dem „Nirwana", das hienieden zum Teil schon verwirklicht werden kann. Nirwana ist, wie ein Schriftsteller sagt, ein jenseits des Bewußtseins stehender seelischer Zustand, welcher der mystischen Ekstase innerlich verwandt und ihr doch polar entgegengesetzt ist. Er setzt das völlige Aufhören des Seelenlebens voraus.[435]

Somit wäre der Buddhismus eine mystische Erlösungsreligion, ein Autosoterismus, der auf einer falschen Auffassung der Natur des Menschen aufgebaut ist, der das richtige Endziel verkennt, dem sowohl der Begriff der christlichen Erlösung als auch jener der Gnade sowie überhaupt alle Elemente der Offenbarung fehlen. Uns verrät er bloß jenen wehmütigen Zug der nach Erlösung seufzenden Natur, welcher nach dem Geständnis des heiligen Paulus die ganze Schöpfung durchbebt.[436] In der Frage der Losschälung führt er weder zur Befreiung noch zum Leben, sondern zur Verfälschung und Erstickung unseres Wesens und unserer Fähigkeiten.[437]

Verschieden von dem Buddhismus ist die Lehre der Stoa,[438] auch heute noch in Achtung stehend wegen ihres Wahrheitsgehaltes, ihrer klassischen Formen, ihres Einflusses auf das Christentum.

---

[434] So nach Heiler a. a. O.

[435] Daselbst.

[436] Röm. 8, 22.

[437] Es versteht sich, daß hinter dieser Erscheinung für uns Abendländer ein sehr interessantes Problem liegt, sowohl faktischer als auch psychologischer Natur. Vgl. P. Wallace, S. J., De l'Evangélisme au Catholicisme par la Route des Indes, 1914, p. 190.

[438] Vgl. über die Ethik des Stoizismus neben Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie I, 270—274, W. Zeller, Philosophie der Griechen, III, 2, 254 ff. u. F. Susemihl, Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit (2 Bde. 1891), besonders Chollet, La Morale stoïcienne en face de la Morale chrétienne, Paris 1907; Jules Favre, La Morale des Stoïciens, Paris 1906; Talamo Salvatore, Le origini del cristia-

Ausgehend von psychologisch, ethisch und theologisch falschen Voraussetzungen sündigt dieses pantheistisch-naturalistische System in der Frage der Losschälung, die uns hier allein beschäftigt, indem es die menschliche Natur zwar nicht in sich selbst ertötet und erstickt, sie aber verkennt, mißachtet und vergewaltigt. Nach der Lehre der Stoiker ist der „vollendete Weise" ein Ausfluß der Gottheit; ein Gleichgesinnter, ein Gleichberechtigter, ein Gefährte Gottes; in etwa sogar noch über der Gottheit. [439]

Das Ziel seines Lebens ist das „Sich in Einklang bringen" mit der Weltseele durch das naturgemäße, vernünftige Handeln. [440] Die Tugend, die vor allem im Wissen besteht, ist seine Glückseligkeit. Die Weisheit verlangt, wenn nicht immer Unempfindlichkeit, so doch Leidenschaftslosigkeit, da die Leidenschaften Krankheiten der Seele sind. Durch Apathie (Unempfindlichkeit), Ataraxie (Gelassenheit) können wir dazu gelangen. Unterdrückung, Ausrottung der Affekte; weder Liebe, noch Erbarmen, noch Mitleid! Weder Zorn, noch Entrüstung! Nil mirari! Abstine et sustine! Impavidum ferient ruinae! Quid vobis opus est? Fac te ipsum felicem! — dies einige der Leitsätze des Stoikers.

Die Güter der Welt müssen verachtet werden! Krieg dem eigenen Leib, ja Selbstmord, wenn es sein muß! [441] Härte gegen den Nächsten und Gefühllosigkeit! Freundschaft ist Schwäche! Sklaverei eine notwendige Waffe! — so klingen seine Lehren.

In Wahrheit eine Erfindung der Hölle! Pelagius fand bei den Stoikern die Hauptgedanken, die er übernommen hat. Der Semipelagianismus und der nach Formvollendung haschende Humanismus haben den sogenannten Neo-Stoizismus auch

nesimo e il pensiero stoico, Roma 1905; A. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa (1897); Bonhöffer, Epiktet und die Stoa (1894). Für uns kommt weniger die spekulative griechische Form in Betracht als vielmehr die praktische römische Popularphilosophie der „neueren Stoa". Seneka, Epiktet, Mark Aurel, auch Cicero sind ihre hauptsächlichsten Vertreter.

Alfons behandelt ihre Irrtümer Storia delle Eresie, P. II, c. 15 (VIII, 413); cf. Walter, Index, „Gentiles".

[439] Est aliquid, quo sapiens antecedat Deum; ille beneficio naturae non timet, suo sapiens. Seneca, Ep. 53.

[440] *Ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.*

[441] Patent undique ad libertatem viae multae, breves, faciles. Sen. Ep. 12.

in die christliche Geisteslehre hinübergetragen.[442] Im 17. Jahrhundert verlangte der gute Ton „klassische Reminiszenzen". Auch Kant hat sich die stoische Lehre zu eigen gemacht. Er schreibt: „Das Prinzip der Apathie, daß nämlich der Weise niemals im Affekt, selbst nicht in dem des Mitleids mit den Übeln seines besten Freundes sein müsse, ist ein ganz richtiger und erhabener Grundsatz der stoischen Schule, denn der Affekt macht blind."[443]

3. Ganz anders lautet der wahre Geist des Christentums. Er ist ein Geist der Liebe, der Menschenfreundlichkeit, des Mitempfindens, der Milde, des geregelten Naturgenusses.[444]

Auch hier lassen sich jedoch, trotz der Gemeinsamkeit der Ausgangspunkte, zwei verschiedene Linien bemerken: es liegen auf ihnen einerseits die geordneten, anderseits die ungeordneten Formen der Losschälung.

Einen Grund dieser Verschiedenheit, und nicht den geringsten, haben wir bereits angegeben bei unseren Ausführungen über die Natur der Liebe.[445] Andere Ursachen finden wir nicht nur in dem jeweiligen Stande der christlichen theologischen und philosophischen Wissenschaft, in den Störungen, zu welchen das Heidentum bei der Erklärung der christlichen Dogmen Anlaß gab,[446] sondern auch in den Fortschritten der rationellen und experimen-

---

[442] Der Neo-Stoizismus, der durch die deutschen und niederländischen Humanisten, durch Justus Lipsius u. a. auch in die romanischen Länder übertragen wurde, gleicht einer gewaltigen Welle, die den christlichen Geist zu verdrängen drohte. Um 1640 waren der größte Schriftsteller Frankreichs, Balzac, der größte Philosoph, Descartes, der größte Dichter, Corneille, ganz durchdrungen von stoischem Geist. Selbst der hl. Franz von Sales mußte 1602 bei seiner Reise nach Paris zu den Klassikern greifen. Daher seine Exzerpte aus Plinius. Cf. Duplanque, S. François de Sales Humaniste et Écrivain latin. Siehe auch über den Einfluß des Stoizismus auf das Geistesleben F. Strowski, Pascal et son temps, I. vol. p. 18—126. J. Lipsius, Manuductio ad Stoicam philosophiam, 1604; F. Ravaisson, Essai sur le Stoïcisme, Paris 1911.

[443] Anthropologie, zit. Lex. d. Pädag., Bd. III, Sp. 345.

[444] Bonhöffer, Epiktet und das neue Testament, Gießen 1911.

[445] Vgl. II. Teil, 2. Abschn., § 1, Der Begriff der Vollkommenheit, S. 132, Fußnote 132.

[446] Drei Theorien suchen bekanntlich die Stellung der Kirchenväter zur Philosophie darzutun: die Enthüllungstheorie von Souverain, die Verteidigungstheorie von Baltus, die Perturbationstheorie von Mosheim.

tellen Psychologie, die auch auf dem Gebiete der Aszetik und der Mystik sich wohltuend bemerkbar machen.[447] So haben Ansichten, wie jene über die Natur und den Ursprung des Übels, über Wesen und Folgen der Erbsünde, über die Erziehung der Leidenschaften usw. jedesmal auf die Theorien der Losschälung je nachdem einen verwirrenden oder klärenden Einfluß ausgeübt.

Belebt von dem christlichen Geist, gestützt auf zahlreiche Elemente der Überlieferung gehen beide Strömungen, die geordnete sowie auch die ungeordnete, in der Aszetik von den recht bestimmt klingenden Vorschriften des Evangeliums aus. Während jedoch die eine Richtung die kräftigen Worte der heiligen Bücher, daß man seine Verwandten hassen, das Fleisch kreuzigen und ertöten, die Sinne in Knechtschaft halten, sich selbst entäußern müsse usw., in einem gemessenen Sinn versteht und in ihnen eher die Energie der Bemühung als das zu erreichende Resultat betont sehen will, ist die andere zu Übertreibungen geneigt. Sie übersieht die Rolle der Vernunft, die in jedem Tugendleben, sei es dem natürlichen, dem erworbenen oder dem übernatürlichen, nicht oberste Gesetzgeberin, wohl aber Führerin, Ordnerin und Wächterin bleiben muß.[448] Sie redet von Weltflucht, von Verwandtenliebe, von Besitz, von Ehe und Jungfräulichkeit ebenso wie von der Beherrschung der Leidenschaften.[449] Sie fällt aber gewöhnlich in Übertreibungen, während die geordnete Richtung durch schärfere Unterscheidungen und eine feinere psychologische Behandlung des Menschen das Richtige trifft.

Die Übernatur hebt ja die Natur nicht auf. Sie soll sie nicht ersticken und nicht töten, sondern regeln, veredeln und heben. Die Leidenschaften sind eine wertvolle Gabe der Natur und sollen

---

[447] So haben neuerdings gewiß auch die Entdeckungen von Charcot u. a., ferner die psychologischen Studien von James, Janet, Pacheux, Ribot für die Bestimmung der Grenzgebiete ihre Bedeutung.

[448] Unusquisque tenetur actus suos examinare ad scientiam, quam a Deo habet, sive sit naturalis, sive acquisita, sive infusa. Omnis enim homo debet secundum rationem agere. De verit. q. 18, a. 5, ad 4.

[449] Man erinnere sich an die Lehren gewisser Väter, an Tertullian, Basilius, Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus (über Ehe, Besitz, de ordine caritatis, Begierlichkeit usw.).

als Dienerinnen und Werkzeuge des Willens für diesen eine natürliche Stärkung und Kräftigung sein.

4. Auch in das Gebiet der höheren geistigen Fähigkeiten spielen diese Divergenzen hinein, denn auch dort treffen wir die Spuren der Sünde. Hat nicht der Heiland selbst auf die tiefste Wunde gedeutet, als er von der Notwendigkeit der Selbstverleugnung, von dem Hassen der eigenen Seele sprach? [450] Wir stoßen damit auf die sogenannte „Persönlichkeitsfrage". [451]

Während der moderne Mensch in seinem maßlosen Dünkel von „Behauptung der Persönlichkeit", von „Bejahung des Lebens", von „Herrenmenschentum" und anderen aus Nietzsche geschöpften Albernheiten redet, hatte sich die denkende Menschheit bereits schon seit Jahrtausenden mit der in diesen Begriffen liegenden Schwierigkeit befaßt. Wie seine Seele hassen und sie doch zugleich lieben? . . . Wie aus sich heraustreten und doch seine Eigenart wahren? — St. Paulus hatte die Frage in jene Worte gekleidet: „Vivo ego iam non ego, vivit vero in me Christus," [452] St. Augustin in jenen anderen Satz: „Nescio quo enim inexplicabili modo quisquis seipsum, non Deum amat, non se amat; et quisquis Deum, non seipsum amat, ipse se amat." [453] Der Pseudo-Areopagite hatte zur Lösung den Begriff der Ekstase verwendet: „Est autem et faciens extasim divinus amor"; [454] während das Mittelalter sich die Frage in jener tiefergehenden Form stellte: „Utrum homo naturaliter diligat Deum plus quam seipsum." [455]

Mit schneidender Schärfe hat der hl. Thomas diese Schwierigkeit gelöst. Einerseits wahrt er der menschlichen Natur in sich selbst ihren Ruhepunkt sowie auch ihre Würde [456]; andererseits

[450] Joh. 12, 25.

[451] Siehe hierüber den ausgezeichneten Artikel von G. Wunderle im Lexikon der Pädagogik, Persönlichkeit als Ziel der Erziehung, III, 1152 ff.

[452] Gal. 2, 20.

[453] Tract. in Joh. CXXIV, c. 21, M. P. L. 35, 1968.

[454] De Div. Nom. Cap. 4, Lect. 10.

[455] Sum. theol. II—II. q. 26, a. 3. Vgl. über diese ganze Frage das Werk von Rousselot, Pour l'Histoire du Problème de l'Amour.

[456] Finis ultimus cuiuslibet facientis est ipsemet. Ctr. Gent. L. III, c. 17, 7. Unumquodque ceteris paribus plus se amat quam aliquid aliud. Ibid., c. 102, 2. Potissimum in genere amoris hominum est amor, quo quis amat se ipsum. Quodl. 5, a. 6 etc.

ordnet er die Ruhe des Teiles der Ruhe des Ganzen unter.[457] Gleichwie der Bürger sich zur Verteidigung des Staates in die Schanze wirft, oder, um mit Avicenna[458] zu reden, gleichwie der Jagdhund trotz seines Hungers seinem Herrn die erhaschte Beute bringt . . . „wegen der größeren Freude der Seele, die jene des Körpers übertrifft", so ist auch im Menschen, trotz des Selbstbewußtseins der Persönlichkeit, ein natürlicher Drang, eine spontane Kraft, die ihn nicht in sich selbst ruhen läßt, sondern auf ein höheres Gut hinweist, in dem er allein seine Bestimmung, seine Vollendung, seine Glückseligkeit findet.

In diesem Sinne müssen die Worte des Heilands verstanden werden: „Qui amat animam suam, perdet eam; qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam."[459] Gott finden heißt seine Seele finden; Gott lieben und sich selbst lieben ist ein und dasselbe.[460]

Diese volle, selbständige und doch demütig sich dem Ganzen unterordnende Persönlichkeit ist das Wahrzeichen der geordneten Richtung in der Geisteslehre, von welcher oben die Rede war. Sie erkennt die hohe Würde des Menschen an, sie erzieht ihn gemäß den Gesetzen seiner Natur, sie führt ihn zur vollen Entfaltung seiner Fähigkeiten, sie ordnet ihn ein unter das Ganze, in dem er allein Befriedigung und Glückseligkeit findet; sie tritt die Leuchte der Vernunft und das Gut der Selbständigkeit nur

---

[457] Diligere Deum super omnia plus quam seipsum est naturale non solum angelo et homini sed etiam cuilibet creaturae. . . . Vidimus enim quod unaquaeque pars naturali quadam inclinatione operatur ad bonum totius. Quodl. 1, a. 8.

[458] Cf. F. Mehren, Vues théosophiques d'Avicenne, p. 19.

[459] Joh. 12, 25.

[460] Die Antwort auf die Schwierigkeit im ganzen ist somit folgende: Der Mensch soll sich lieben im vollkommensten Gut, amare se in perfectissimo bono; nicht mit Übergehung seiner selbst das vollkommenste Gut lieben, amare perfectissimum bonum; denn die Selbstliebe ist in einem Sinn Maß, Form, Wurzel jeder andern Liebe.

Die Liebe ist nicht per se ein Drang nach Vernichtung, nach Ertötung der Individualität. . . . C'est une tendance à sa soumission, à son information par l'Etre aimé (Mehren, op. cit., p. 53).

Quia omnis creatura naturaliter sec. id quod est, Dei est, sequitur quod naturali dilectione plus et principalius diligat Deum quam seipsum. Sum. theol. I. q. 60, a. 5.

dann ab, wenn ein höheres Prinzip die eigene Tätigkeit vervollkommnet, wenn ein höheres Licht das Suchen durch das Schauen, eine höhere Macht das Tun durch das Leiden ersetzt.

Nur so verdient das menschliche Leben gelebt zu werden; nur so ist das Gesetz des Herrn nicht ein erdrückendes Joch, sondern eine „süße Pflicht". [461]

Dem gänzlich entgegengesetzt sind die Wirkungen der ungeordneten Richtung. „Confundis ordines", hat der hl. Bernhard bezüglich der Liebe geschrieben, „dissimulas usum, modum ignoras, totum quod opportunitatis, quod rationis, quod pudoris, quod consilii iudiciive esse videtur; triumphas de temetipso et redigis in captivitatem." [462]

Ohne von den offenkundigen Ausschreitungen zu reden, durch die sich Flagellanten, Katharer, Waldenser u. a. eine Verurteilung der Kirche zuzogen, und die für alle eine ewige Schutz- und Warntafel sind, [463] haben wir hier bloß die feineren Formen im Auge, die in die Frage der Losschälung hineinspielen. Sie sind, oft unbewußt, weniger glückliche Ableitungen von Grundsätzen, die in ihrer dogmatischen Fassung richtig sein können.

II. Die Stellung des hl. Alfons.

Wie stellt sich nun nach dem Gesagten Alfons diesen Fragen gegenüber? Was denkt er von der Notwendigkeit der Losschälung von den geschaffenen Dingen? [464]

---

[461] Matth. 2, 30.

[462] In Cant. s. 79. 1. M. P. L. 183, 1163. Daß sich in den Schriften des hl. Bernhard neben so trefflichen Aussprüchen viele Spuren der Übertreibung und des Übereifers vorfinden, kann nicht bestritten werden. Der Heilige gibt es übrigens selbst zu (In festo Petri et Pauli, s. 14. n. 4; vgl. Franz v. Sales, Introd. à la Vie dévote, III, ch. 2). Auch sein gelehrter Biograph Vacandard hebt die schon von Bernhards Vater festgestellte Charakterrichtung des Heiligen hervor (Leben des hl. Bernhard, Übersetzung von Sierp, Mainz 1897, S. 87). Siehe auch Rousselot, op. cit., sowie Guilloux, L'amour dans St. Bernard, Etudes, T. 147, p. 530.

[463] Vgl. Alfons, Storia delle Eresie die betr. Irrlehren (Walter, Index); Dict. de Théol. cath. Ascétique, I, Col. 2024; Denzinger, Enchiridion, Errores Michaelis de Molinos 1221—1288 (de annihilatione potentiarum etc.). Siehe auch Weiß, Die Verirrungen auf dem Gebiet der Mystik, V. S. 53—78.

[464] Vgl. über die Frage der Notwendigkeit im allg. Alfons Sposa, c. VII u. VIII, Della mortificazione interna — esterna (IV, 61 sqq.);

Von vornherein dürfen wir voraussetzen, daß ein Heiliger, dem im Kanonisationsprozeß allzu großer Eifer für die christliche Abtötung vorgeworfen werden konnte, die Lehren über diesen Gegenstand in ihrer unverminderten Wahrheit und Strenge vorgetragen haben wird.

Wie der hl. Franz von Sales, so konnte auch Alfons sagen: „Seitdem ich die Früchte des Kreuzes verstanden habe, ist diese Lehre in mein Herz eingedrungen, und sie ist seither aus ihm nicht mehr entschwunden." [465] Es galt ihm daher jener Grundsatz des hl. Johannes vom Kreuz für heilig: „Wenn jemand euch eine Lehre vorträgt, die wenig auf die Abtötung des Fleisches gibt, so soll man ihm keinen Glauben schenken, auch dann nicht, wenn sie durch Wunder bestätigt würde." [466]

Aus den Schriften des Heiligen sind uns dessen Überzeugungen bekannt. Es kann jedoch hier nicht unsere Absicht sein, im einzelnen darzutun, welches alle die Gründe sind, die Alfons zur Rechtfertigung dieser Lehre angeführt hat. Wir möchten großzügiger vorgehen und nach der durch die ganze Geisteslehre des Heiligen sich durchziehenden Linie suchen, auf welcher alle seine Gründe für die Notwendigkeit der Läuterungen liegen.

Wie Thomas mit Aristoteles, der sich seinerseits auf Anaxagoras beruft, in den bereits angeführten Worten über die Vorherrschaft des Geistes, „welcher die stofflichen Elemente dominieren soll", die richtige philosophische Begründung und Unterscheidung gefunden hat, so führt Alfons in seiner Aszetik die in Betracht kommende theologische Begründung an. Der intellectus des Heiden wird zum Gott des Christen, an die Stelle der zu bewegenden Materie tritt der durch die Erbsünde in Körper und Seele verwundete Mensch. Zwischen diesen beiden Polen bewegen sich alle Motive, die der Heilige anzuführen pflegt: Gott

---

Dell' amore divino, I, 466; Selva, III, 147 u. 167; Praxis Conf. c. IX, 145 (G. IV, 608).

[465] Strowski, St. François de Sales, p. 96.

[466] Sposa, c. VIII u. Prax. Conf. No. 146; auch Pratica di amar, c. XVII.

soll über den gefallenen Menschen herrschen und ihn dadurch heilen und erheben.

Wie nämlich die Herrschaft, die der Mensch über sich und die Geschöpfe hatte, das wesentliche Merkmal der ursprünglichen Gerechtigkeit bildete,[467] so ist heute die durch die ganze Natur gehende Unordnung das sichtbare Zeichen der Sünde.[468] Nicht Beherrschung allein, auch Heilung und Erhebung, die nur durch die Gnade Gottes geschehen kann, sind die Hauptwirkungen des Christentums.[469]

Wir führen zur Veranschaulichung der Lehren Alfonsens eine Stelle aus der „Via della Salute" an:[470]

„Um dahin zu gelangen, Gott aus ganzem Herzen zu lieben, ist es notwendig, sich von allem loszuschälen (distaccarsi), was nicht Gott ist oder zu Gott hinführt. Er will allein unser Herz besitzen, er duldet keinen Mitbewerber. Und dies mit Recht, da er unser alleiniger Herr ist, der uns alles gegeben hat. — Gott ist sodann auch unser alleiniger Liebhaber, der uns ohne jeglichen Vorteil liebt, nur wegen seiner Güte; und da er uns so sehr liebt, so will er, daß auch wir ihn aus unserem ganzen Herzen lieben: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo."

Nach diesen grundlegenden Prinzipien, Herrscherrecht Gottes, Recht auf unsere Liebe,[471] die auch den Angelpunkt jeder Predigt des Heiligen über die Todsünde bilden,[472] geht Alfons zu den praktischen Schlüssen über:

---

[467] S. Thomas, I. q. 96; Ctr. Gent. L. IV, c. 52.

[468] Die Existenz der Erbsünde und der damit verbundenen Unordnung kann nicht mit voller Sicherheit aus der Vernunft bewiesen werden: peccati originalis in humano genere prohabiliter quaedam signa apparent. Ctr. Gent. L. IV, c. 52.

[469] Röm. c. 1—9.

[470] Via della Salute, P. II, § 41 (II, 309).

[471] Außer diesem absoluten Herrscherrecht Gottes, dem Recht auf unseren Verstand, Herz, Körper usw., führt Alfons zur Begründung der Notwendigkeit der Losschälung das Gesetz der Sünde an (Caro concupiscit adversus spiritum — Notwendigkeit der Buße); ferner das Gesetz der Ordnung sowie des Glückes (Ruhe hienieden, Verdienst im Himmel). Cf. Sposa, c. VIII (p. 106, 107). Am eindringlichsten jedoch betont er das Gesetz der Liebe, wofür Cap. III der Sposa den besten Beweis bietet, „Ubi tu Caius, ego Caia".

[472] „E un gran disprezzo, è un gran disgusto" (Serm. comp. III, 365).

„Gott lieben aus ganzem Herzen begreift zwei Dinge: Das erste besteht darin, jeden Affekt aus seinem Herzen zu verbannen, der nicht für Gott oder nach Gott ist (la prima è distaccare ogni affeto che non è per Dio, o non è secondo Dio). ‚Wenn ich in meinem Herzen eine einzige Fiber hätte,' sagte der hl. Franz von Sales, ‚die nicht von Gott, in Gott und für Gott wäre, so würde ich dieselbe sofort ausreißen. . . .' Das zweite ist die Betrachtung, durch welche die heilige Liebe in unser Herz eindringt. Solange unser Herz sich nicht von allem entleert, kann die Liebe in dasselbe nicht einkehren, da sie in ihm keinen Platz findet. Ein von allen Geschöpfen losgeschältes Herz (un cuor distaccato) hingegen wird sich sofort entflammen und wächst in der göttlichen Liebe bei jedem Hauch der Gnade."

„Beleben wir unseren Glauben," schließt daher der Heilige diesen Abschnitt in der Vera Sposa.[473] „Nur kurz dauert unsere Lebenszeit. Unsere Heimat ist die Ewigkeit, wo die Wonne um so größer sein wird, je abgetöteter das Leben war. Der hl. Petrus nennt die Seligen lebendige Bausteine, aus denen das himmlische Jerusalem erbaut ist; diese Bausteine müssen aber schon auf Erden mit dem Hammer der Abtötung behauen werden, gemäß jenem Hymnus der Kirche:

Scalpri salubris ictibus
Et tunsione plurima
Fabri pollita malleo
Hanc saxa molem construunt."

Sehen wir nun im einzelnen, wie der heilige Kirchenlehrer diese Gedanken sowohl auf dem Gebiet der Aszetik als auch auf dem der Mystik durchgeführt hat.

a. In der Aszetik.

1. Gleich zu Beginn fällt uns bei Alfons die erhabene Auffassung der ganzen Frage, die richtige Gruppierung des ganzen Stoffes auf. Alfons erklärt vor allem der „Lauigkeit" entschieden den Krieg.[474]

Wie nach den Angaben der Heiligen Schrift sowohl die Moral als auch die Pastoral die Unordnung des sittlichen Handelns unter dem Gesichtswinkel der „Todsünde" bekämpfen,

---

[473] Sposa, c. VIII (IV, 107).

[474] Vgl. bei Alfons besonders die zwei klassischen Stellen: Della tepidezza, Sposa, c. VI (IV, 54 sqq.) u. Selva, P. I, c. V (III, 33 sqq.); auch Pratica, c. VIII (I, 780); Opusc. II, Cons. 7, u. Opusc. III u. IV (IV, 421, 444 sqq.); Dell' amore divino, I, 466; Via della Salute, P. II, § 41 (II, 309); Serm. 1, 9 (III, 422).

so will Alfons, ebenfalls nach skripturistischer Anleitung,[475] dem Nachlassen des nötigen Eifers steuern wegen der damit verbundenen Gefahr der Lauigkeit.

Die Lauigkeit ist nach seinem Dafürhalten die freiwillige Gewohnheit der läßlichen Sünde.[476]

Durch diese Auffassung wird die Losschälungsfrage in der Aszetik Alfonsens sofort in das richtige Licht gestellt.[477] Die Bekämpfung der Anhänglichkeiten, der ungeordneten Triebe usw. wird im Hinblick auf Gott gefordert. Der „Gottesgedanke" und nicht das eigene „Ich" wird damit zum Mittelpunkt des geistlichen Lebens gemacht.

Wie das große Mittel zur Bekämpfung der Sünde die Entfernung der Ursachen zur Sünde, besonders der schlechten Gelegenheiten ist, so bleibt auch im aszetischen Ringen die Trennung von allen Anhänglichkeiten, seien es persönliche oder sachliche, die Haupttaktik eines jeden Seelenführers. Alfons hat dieses Vorgehen durch ein ihm eigenes Wort veranschaulicht. Er nennt es „il distacco". Man denke an das französische „détacher", das etymologisch damit zusammenhängt.

Die Acta Doctoratus[478] sowie auch andere Kommentatoren der Schriften unseres Heiligen[479] heben die glückliche Wahl dieses Ausdrucks und die Eigenart des durch ihn versinnbildeten Seelenkampfes hervor. Dieses Wort verrät uns in der Tat besser als jede andere Bezeichnung, welches im Geiste des Heiligen sowohl das Hauptobjekt war, dem die Bemühung gelten sollte, als auch die Art und Weise, wie dieser Kampf geführt werden mußte.

Während die großen Geistesmänner des Mittelalters wegen der damals vorherrschenden kontemplativen Richtung ihre Haupt-

---

[475] Apoc. 3, 15.

[476] Sposa, l. cit., p. 57.

[477] Es ist dies die Theozentrizität seiner Lehre.

[478] Ad animad. c. II, § 95, p. 44. Hanc ille rem plenius ac felicius quam ceteri significat italica voce „Distacco", quae sola sat est, ut Alfonsus servilis imitationis nota purgetur . . .

[479] P. Gugl. Armandi schreibt (Del secondo Centenario, p. 19): Distacco è appunto la parola che forse per primo trovò Alfonso in questo senso. Siehe auch P. Desurmont, Oeuvres compl. vol. VI, 29.

sorge auf die Läuterung des Geistes (purgatio mentis) [480] verlegten, konzentriert Alfons mit den Neueren seine Bemühungen auf die Heiligung des Herzens. [481] Herrliche Worte hat er geschrieben über den Wert und die Erhabenheit des menschlichen Herzens, „über welches Gott der Herr schon im Paradiese sein Auge ruhen ließ. Posuit oculum suum super corda illorum". [482] „Il distacco" versinnbildet uns an erster Stelle diese erhabene Läuterungsarbeit, der sich der Mensch hingeben muß, um sein Herz zur Wohnstätte Gottes zu gestalten. [483]

„Distaccare" redet uns aber auch von der Entschiedenheit der zu diesem Zweck geforderten Losschälung. Wie dieses Wort alles Gewalttätige, alles Ungeordnete ausschließt, so deutet es anderseits auch hin auf die Tatkraft, die der Mensch bei diesem Kampfe zu entwickeln hat. Was getrennt wird, soll nicht beisammen sein. Jeder Teil der getrennten Güter kann für sich bestehen. „Vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona." [484] Nur in der für den Augenblick nicht angebrachten Vereinigung liegt die Gefahr. Möge daher der Klang der Töne, die Schönheit der Farben, die Vollendung der Formen, die Pracht der Natur in ihrer ungeschmälerten Herrlichkeit fortbestehen. Aber bei dem nach vollkommenster Vereinigung mit dem kostbarsten aller Güter sich sehnenden Menschenherzen darf ein ungeordnetes Genießen dieser Güter nicht zugelassen werden; in diesem Sinn gilt Seuses Wort, daß nur „der Sinne Niedergang der Wahrheit vollen Anfang" bedeute. [485]

Alle diese Begriffe schließt das Wort „il distacco" in sich ein.

Wir sehen daher, wie unser heiliger Seelenarzt mit sicherer Hand diese feine Trennungslinie durch alle Fähigkeiten der Seele

---

[480] Cf. S. Thomas, Purgatio mentis ab errore, a phantasia, a culpa, a multiplicitate etc. Auch De gradibus contemplationis . . . II—II. q. 180, a. 6, ad 2; Meynard, Vie intérieure, II, No. 154 sqq.; Antonio a S. Spiritu, Tr. II, Disp. VI.

[481] Sposa, c. III (IV, 27).

[482] Eccli. 17, 7. S. Modo di conversare I. 473.

[483] Vgl. auch Lallemand, Doctrine (La garde du coeur), Brémond, op. cit. V.

[484] Gen. 1, 31.

[485] Vgl. bei Augustinus, Confess. X, c. 30 sqq. die feinste psychologische Analyse über diese Gegenstände, die man sich denken kann.

hindurchführt. Geist, Herz und Affekte, selbst jenes alles umfassende Prinzip der eigenen Persönlichkeit müssen die Gesetze dieser geheimnisvollen Trennung ertragen. „Veni enim separare hominem adversus patrem suum. . . . Et qui non accipit crucem suam et sequitur me, non est me dignus. Qui invenit animam suam, perdet illam.“ [486]

2. Wie im einzelnen alles dartun?

Unser Geist wird in den aszetischen Bahnen von Gott, der auch hier seine obersten Herrscherrechte gewahrt wissen will, abgelenkt durch Mangel an Glauben, durch Zerstreuung, Vergeßlichkeit, Geistesschwäche, Überarbeitung, Ungebundenheit der Phantasie und des Gedächtnisses.

Liebe zur Einsamkeit, Sammlung des Geistes, Übung der Gegenwart Gottes, gute Meinung, Freundschaftsverkehr mit Jesus sind die Mittel, das Gesetz der Unordnung durch jenes der Ordnung zu ersetzen. [487]

Nur so können wir die Stimme Gottes vernehmen. . . . „Diese Stimme, das sind die heiligen Einsprechungen, die Belehrungen, die süßen Einladungen, durch welche die Heiligen erleuchtet und entflammt wurden.“ [488]

Die Läuterung des Geistes setzt jene des Herzens voraus sowie auch die Beherrschung der Leidenschaften.

Über die Losschälung des Herzens haben wir uns bereits geäußert. „Trenne dein Herz von jedem geschaffenen Gut,“ ruft der hl. Alfons mit der hl. Theresia aus, „dann suche Gott, und du wirst ihn finden.“ [489] In welch gemäßigtem Sinne er diese Worte versteht, beweist die folgende Stelle: [490]

„Es gibt viele, die, um sich von den Geschöpfen zu trennen und um allein mit Gott zu verkehren, nicht in die Einsamkeit gehen können, so wie sie es möchten. Jedoch man muß wissen, daß weder Wüste noch einsame

[486] Matth. 10, 35 ss.

[487] Vgl. die betreffenden Kapitel in Vera Sposa, auch Modo di conversare alla famigliare con Dio, I, 471.

[488] L. cit. I, 471.

[489] Via della Salute, P. II, § 32 (II, 296).

[490] Ibid. Interessant wäre die genaue Feststellung des Grades des inneren Geisteslebens, der Sammlung, der Vereinigung mit Gott (quoad mentem), die Alfons verlangt. Es wäre auch genau zu unterscheiden zwischen intellectus und ratio; ratio superior et inferior. Cf. S. Thomas, I. q. 79; auch A. Mager, Der Wandel in der Gegenwart Gottes, Augsburg-Stuttgart 1921.

Höhlen erfordert sind, um sich der Einsamkeit des Herzens zu erfreuen. Jene, welche durch notwendige Obliegenheiten dazu verpflichtet sind, mit der Welt zu verkehren, können, wenn nur ihr Herz von Anhänglichkeiten befreit ist, in Mitte des Lebens, der Straßen, der öffentlichen Plätze die Einsamkeit des Herzens haben und mit Gott vereinigt sein. Die hl. Katharina von Siena fand Gott mitten unter den Arbeiten der Haushaltung."

Bei näherer Beachtung können wir bei Alfons für die Läuterung des Herzens ein zweifaches Bestreben erkennen [491]: den Wunsch, an erster Stelle das Herz in seinem Inneren zu berichtigen (intentio), d. h. in seinem Streben nach Gott, das der Heilige durch die richtigen Gedanken, die Wünsche, die gute Meinung, den Entschluß sich Gott ohne Vorbehalt hinzugeben, bewerkstelligen wollte. Seine weiteren Bemühungen waren sodann darauf gerichtet, das Herz von den äußeren Gütern zu befreien (electio) durch die Losschälung von jenen Anhänglichkeiten, die die dreifache Begierlichkeit in uns hervorruft. [492]

„Die reine Liebe", so schließt er mit dem hl. Franz von Sales, „verzehrt alles, um alles in Liebe zu verwandeln, da alles, was aus Liebe zu Gott geschieht, sich in Liebe verwandelt." [493]

Also auch wiederum das Prinzip des Herrscherrechts Gottes, dem sich alles unterwerfen soll.

Die Leidenschaften hat Alfons nicht in dem modernen Sinn, sondern nach der alten bewährten Methode behandelt. Auch zu seiner Zeit gab es schon eine „Sublimierung" derselben, jedoch nicht nach unseren Rezepten. [494]

Das Wort Leidenschaft (le passione dell' anima) wird von ihm in verschiedenem Sinne gebraucht. Bald bezeichnet es, wie bei uns, jede heftige Erregung des körperlich sensitiven Lebens;

---

[491] Auch im Herzen jene geheimnisvolle Doppellinie, die τέλεσις (voluntas ut natura) und die βούλησις (voluntas ut voluntas); die erste in bezug auf das Ziel, die andere in bezug auf die Mittel. St. Thomas redet von einer purgatio voluntatis, zu der fünf Dinge gehören: conversio ad bonum incommutabile, aversio a bono commutabili, collatio in uno, firmatio in eo et profectus. De Div. Nom. L. I.

[492] Breve pratica s. s. Teresa (II, 460). Vgl. auch Avisi (IV, 405); Sposa, c. X (IV, 141) etc.

[493] Via della Salute, P. II, § 32 (II, 297).

[494] C. Gutberlet, Der Kampf um die Seele, Mainz 1903. Mit Theresia hat es Alfons bes. auf die Traurigkeit (malinconia) abgesehen (IV, 372), die „acedia" des Mittelalters!

bald aber auch im generellen Sinne die ungeordnete Eigenliebe, sei es, daß sie sich durch die Selbstüberhebung oder den Eigenwillen oder den Hang zu den sinnlichen Freuden kund gibt. [495]

Das „regere motus animi" des hl. Augustinus ist auch der Leitspruch unseres heiligen Kirchenlehrers. [496] Es begreift die Beruhigung, die Veredlung (Sublimierung), die Beherrschung der Leidenschaften in sich.

Mit demselben Heiligen riet auch Alfons, sich zu bestreben, zuerst die Lust zu besiegen, um dann den Schmerz ertragen zu können. „Primo vincendae sunt delectationes, postea dolores." [497]

3. Daß Alfons auch in der Persönlichkeitsfrage keine modernen Ansichten vertrat, braucht hier des längeren wohl nicht bewiesen zu werden. [498]

Seine ganze Geisteslehre, seine gesamte Seelenleitung zielte darauf hin, den Menschen von sich selbst zu befreien, mehr jedoch durch das große Mittel der Gottesliebe, als durch anstrengende Selbstbetätigung nach dieser Richtung.

Sich von sich selbst befreien! Das größte Werk der Gnade; zugleich das lobwürdigste Ziel, das der Mensch verfolgen kann.

Wir finden die Grundüberzeugungen des Heiligen in seinen überaus schönen Abhandlungen über das Leiden des Heilandes, [499] über die Dankbarkeit, die wir Jesu schulden, weil er sich ganz für uns hingegeben hat, [500] in den Ausführungen, in welchen

---

[495] Cf. Sposa, c. VI, VII u. XI; Sermoni comp. s. 49; Della passione dominante (III, 570).

[496] Serm. 196. Cf. Sposa, c. IV.

[497] Serm. 335. Cf. Rifl. sulla Pass. P. IV, c. 19 (I, 707).

[498] Die antike und mittelalterliche Philosophie faßte die Person im ontologischen Sinne auf (cf. Boethius), wobei das „Abgeschlossensein", das „Fürsichsein" die Hauptrolle spielte; vgl. auch Aristoteles *(φιλαυτία)*, Ad Nicom. L. IX, c. 8. — Bei den Modernen (Hobbes, Locke, Leibnitz, Kant) tritt das Moment der Geistigkeit als das personbildende Merkmal auf, d. h. die ethische Seite des Selbstbewußtseins, der Selbsttätigkeit, des Autonomismus, Individualismus, Egozentrismus. . . . Vgl. Sawicki, Das Problem der Persönlichkeit und des Übermenschen, 1909; die 2. Auflage unter dem Titel: Das Ideal der Persönlichkeit, Paderborn 1922; auch Piat, La Personne humaine, 1913, u. a.

[499] Riflessione s. Passione, P. IV, c. 8 (I, 693).

[500] Ib. 694.

Alfons von der Notwendigkeit der Verleugnung der Eigenliebe,[501] des Eigenwillens,[502] der Selbstschätzung redet.[503] Seine feurigen Kommuniongebete besonders verraten[504] uns dies so sehnsüchtig von unserm Heiligen erstrebte Ziel: „O mein König," so betet Alfons, „venite, regnate solo nell' anima mea — komm in meine Seele und herrsche in ihr ganz allein . . . voi possedete la tutta — besitze sie allein, auf daß sie niemandem diene, niemand gehorche, als deiner Liebe allein."

Mit den großen Heiligen Gottes, mit St. Augustin, St. Bernhard und anderen, unterscheidet Alfons nämlich eine doppelte Eigenliebe: eine gute und eine schlechte.[505]

„Die erste treibt uns an, für das ewige Leben Sorge zu tragen, die andere läßt uns zum Verderben der Seele und zum Mißfallen Gottes nach den Gütern dieser Erde trachten." „Wer nur sich sucht, nur sich zum Gegenstand all seiner Wünsche nimmt, der huldigt der schlechten Eigenliebe und liebt nur sich selbst. Wer hingegen nur den einen Wunsch hat, Jesus zu lieben, ihm wohlzugefallen, nur das eine fürchtet, ihm zu mißfallen, und sich nur darum betrübt, weil Jesus verachtet ist, der lebt nur für Gott."[506]

So sehen wir, wie Alfons bezüglich des Zieles die durch die Liebe zu erwirkende „Preisgabe der eigenen Persönlichkeit" fordert . . . „ut et qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit."[507] — In bezug auf die Mittel verkennt zwar der Heilige keineswegs die Notwendigkeit der Selbstachtung, den berechtigten Trieb, alle edlen Gefühle in sich selbst zu entwickeln;[508] er verlangt jedoch, daß alles jenem höchsten Ziele untergeordnet werde, das darin besteht, die Herrschaft Gottes über alles zu sichern.[509]

---

[501] Sposa, c. VI, § 1 (IV, 61).
[502] Ib. c. VII, § 2, auch Lett. No. 176.
[503] Ib. c. XI.
[504] I, 425.
[505] Sposa, c. VII, l. cit.
[506] Rifl. s. Pass. l. cit.
[507] II Cor. 5, 15.
[508] Serm. Comp. s. 29, III, 469.
[509] In hoc enim Christus mortuus est et resurrexit, ut . . . dominetur. Röm. 14, 9. Cf. Rifl. s. Pass. l. cit. 694. Der hl. Bernhard hat bei den Graden der Liebe mit feiner Hand die unter dem Einfluß der Gnade und der Liebe sich vollziehende Losschälung angedeutet: 1°. Homo diligit seipsum propter seipsum; 2°. amat iam Deum, sed propter se etc. . . . De dilig. Deo, c. 8. 9. 10 (M. P. L. 182, 978 sqq.).

„Oportet te dare totum pro toto," schrieb auch er mit dem Verfasser der Nachfolge Christi; „nisi steteris in me, permutare poteris, sed non meliorare." Er war überzeugt, daß das einzige Mittel, sich selbst zu beherrschen darin bestehe, sich ganz von Gott beherschen zu lassen.[510]

4. So sehen wir auch, wie die von Alfons befolgte Methode des geistlichen Kampfes mit Sicherheit zu diesen Ergebnissen führte, sei es, daß wir sie in ihren Zielen, in ihrem Vorgehen oder in ihren Beweggründen betrachten.

Das entfernteste Ziel des „distacco" ist, die Herrschaft Gottes in den Seelen zu sichern, besonders durch die allseitige Entfaltung der Tugend der Liebe. Wir wissen, wie Alfons diesen Gedanken betont.

Das nähere Ziel der christlichen Aszese ist die Freiheit des Geistes, die Erlangung derjenigen Tugenden, die wir nötig haben, um unseren Beruf zu erfüllen, d. h. um entweder das tätige oder das beschauliche Leben führen zu können.

Nächstes Ziel endlich ist die Regelung aller ungeordneten Triebe, wie sie durch die Tugend der Mäßigkeit oder durch die Läuterung der höheren Seelenvermögen gegenüber der Selbstsucht, der Eigenliebe oder dem Eigenwillen verfolgt wird.

Alfons, als heiliger Seelenführer, als praktischer Stratege, als volkstümlicher Schriftsteller, bezeichnete diese Ziele mit greifbaren und allen verständlichen Worten. Nicht das Vorbild des stolzen, hartherzigen, selbstgefälligen Weisen[511] schwebte ihm vor Augen, noch wurde es von ihm empfohlen. Er redet uns nicht von Selbstvernichtung, Selbstentäußerung, ja sogar kaum von Selbstbeherrschung. L'annegazione di se stesso,[512] die

---

[510] Via della Salute, med. 86 (II, 240) und Parte II, § 13: L'amor divino vince tutto (II, 268).

[511] Cf. Storia delle Eresie Conf. XV, 56 (VIII, 433), Walt. II, 499. Klassisch ist die von Juvenal angeführte Gebetsregel des Stoikers:

„Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano.
Fortem posce animum, mortis terrore carentem,
Qui spatium vitae extremum inter munera ponat,
Naturae qui ferre queat quoscumque labores,
Nesciat irasci, cupiat nihil." Sat. X. 356 ss.

[512] Sposa, c. VII (IV, 61).

Selbstverleugnung war das Wort, dem er den Vorzug gab, da dieser Gedanke einerseits die Natur in ihren berechtigten Trieben bestehen läßt, andererseits aber doch den inneren reflexen Akt genau bezeichnet, dem der Mensch sich bei der Ausübung der Losschälung, des „distacco", hingeben muß. Heißt nicht „annegarsi" sich dasjenige versagen, verneinen, was man nicht haben kann, noch haben soll und was zur Sünde führt? Zumeist sieht daher Alfons diesen ganzen Läuterungsprozeß, von dem bisher die Rede war, im Lichte der durch den Glauben erleuchteten Vernunft, und er faßte dessen Ziel nicht in die nichtssagenden modernen Worte zusammen: Werdet Charaktere! Beherrschet euch! Bildet euch zu Persönlichkeiten! Bejahet das Sein! Betätiget eure Existenz! Sondern er sagte: „Lasset uns heilig werden! Welch ein schöner Anblick, eine Seele zu sehen, die ganz Gott angehört!" — „Facciamoci santi! O bella cosa, vedere un anima tutta a Dio!" [513]

Das Vorgehen bei diesem Kampfe muß daher in dem System Alfonsens eher als ein indirektes denn als ein direktes bezeichnet werden.

Obwohl er die Anfänger des geistlichen Lebens mit allem Ernste und aller Entschiedenheit anhielt, kräftig zuzugreifen bei der Regelung ihrer ungeordneten Triebe, [514] so nimmt doch diese bloß negative Seite des Kampfes bei ihm eine mehr untergeordnete Stelle ein. Die Hauptsache war ihm eben die Erlangung der ewigen Güter, der Tugenden, vor allem der Liebe zum göttlichen Heiland.

So scheint daher der Heilige den Hauptgegner dieses Kampfes, nämlich die Eigenliebe, eher zu umgehen, zu vernachlässigen, zu mißachten, als ihn unmittelbar zu bekämpfen; und das in der Überzeugung, daß diese Methode die beste Taktik sei, sich seiner zu entledigen, das beste Gift, um ihn zu vernichten. [515] Die schöne Betrachtung, in welcher er jene Worte des hl. Paulus erklärt: „Pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivunt, iam non sibi vivant,

[513] Lett. Corr. gen. No. 30.

[514] Sposa, c. VI (IV, 54).

[515] Auch der hl. Franz von Sales pflegte so zu handeln und nannte dies „gauchir dextrement" (geschickt ausweichen).

sed ei qui pro ipsis mortuus est et resurrexit," [516] geben uns hierüber den besten Aufschluß. [517]

Dasselbe geht klar hervor aus der zwar nicht zu verkennenden, jedoch nebensächlichen Wichtigkeit des Partikularexamens. [518] Obwohl Alfons den Anfängern diese Selbstkontrolle recht empfahl und sie auf die Notwendigkeit aufmerksam machte, bestimmte und praktische Vorsätze zu fassen, so stand bei ihm diese Übung doch nicht im Mittelpunkt des Geisteslebens. Er wußte nur zu wohl, wie wenig auch die eindringlichste Selbsterkenntnis und die geschulteste Selbstübung vermag, um uns zu einem übernatürlichen Leben zu erheben, das nicht nur eine Übertünchung der Natur, sondern eine Durchdringung, eine Vergöttlichung unseres Wesens sein soll. Er empfahl diese Mittel, weil der Mensch eben nach dem Maß seiner Begabung seinen guten Willen bekunden muß. „Das göttliche Gesetz", sagte er, „wird ein Joch genannt, weil es zu zweien getragen werden muß; Gott einerseits muß helfen, wir auf der anderen." [519] Er wußte aber auch, wie Gott der Herr seine Stunde wählt, um uns zu erleuchten, um uns in der Seele jene „alles wirkenden Worte" vernehmen zu lassen, die er selber so oft gehört hatte, [520] und wie Gott uns in diesen Augenblicken recht fühlen läßt, daß seine übernatürlichen Gaben nicht das Resultat unserer Anstrengungen, sondern das reinste Geschenk seiner Güte sind.

So kommt es, daß alle Selbstprüfungen, sei es das Partikularexamen, das Generalexamen, die sakramentale Gewissenserforschung, in dem Gesamtplan der Aszetik Alfonsens eine mehr nebensächliche Bedeutung haben. [521]

---

[516] II Cor. 5, 15.

[517] Rifless. s. Pass. P. IV, c. 8 (I, 693 sqq.).

[518] Sposa, c. VI (IV, 60), XVIII, § 1 (IV, 272), XXIV, § 7 (IV, 370).

[519] Sposa, c. III (IV, 34).

[520] Utilita degli esercizi, III, 611: parole . . . efficaci ed operative che nello stesso tempo che si fanno udire operanno nell'anima quello che Dio da lei richiede.

[521] Vom Partikularexamen sagte Alfons: „E breve . . . si da un ochiata al diffetto predominante e si fa brevemente l'atto di dolore." Sposa, c. XXIV (IV, 570). — Was hätte Alfons von den Vorsätzen jener jugendlich frommen Seele gesagt, deren Bemühungen in dem Buche: Fleur du Cloître ou Vie édifiante de Sr. Marie Céline de la Présentation, par une

Damit erklären wir uns auch, warum die Beweggründe, die Alfons verwertete, eher positiver als negativer Art waren. Zumeist ist das Motiv des Heiligen der Gedanke der Liebe.

„Ein Funke Gottesliebe", schreibt er, „ist mehr wert, als tausend Gründe und tausend Erwägungen, um dasjenige zu tun, was Gott angenehm ist. Wenn man durch die Kraft der Gründe bewogen wird, handelt man nicht ohne Mühe, nicht ohne Anstrengung. Wenn man jedoch liebt, sagt S. Augustin, verrichtet man ohne Mühe, was demjenigen gefällt, den man liebt: Qui amat non laborat." [522]

Besonders in den Losschälungsfragen beugt dieses Motiv großen Gefahren vor, vor allem jener, natürliche oder persönliche Interessen zu verfolgen, wie es der Fall wäre, wenn man die Vollkommenheit oder die Tugenden ihrerselbst- oder seinerselbstwillen haben möchte, ohne Hinblick auf Gott.

Also auch hier wiederum zeugt das Streben nach Heiligkeit als solcher von der richtigsten Seelenkunde sowie es die beste Vorbeugung gegen alle Gefahren in sich enthält.

5. Als spezifische Tugenden, die in der Seele diese übernatürliche Losschälung bewirken sollen, wird von Alfons die virtus poenitentiae empfohlen, ferner die Abtötung unter den mannigfaltigen Formen, wie sie in der Geisteslehre früherer Zeiten die Tugend der Mäßigkeit bewirkte; ebenso auch die unter den Gesamtbegriff der recollectio spiritus (raccoglimento) fallenden Übungen.

Wir nennen die virtus poenitentiae, [523] die jedoch bei Alfons eine Auswirkung des Sakramentes der Buße ist.

Clarisse (3e éd. de Brower, p. 155) in folgender Weise geschildert sind? — Examen de conscience, fait pendant mon postulat sur le sujet de l'examen particulier et sur toutes les autres fautes, avec le total de mes petites pratiques de mortification: Juin 52 fautes et 86 pratiques; — Juillet 28 fautes et 453 pratiques; — Août 21 fautes et 928 pratiques; — Septembre 9 fautes et 658 pratiques. Du 21 novembre 42 fautes et 350 pratiques. L'Examen de Céline avait pour sujet: Ne pas lever les yeux au choeur, au réfectoire et sous les cloîtres. — Er hätte wahrscheinlich mit einem freundlichen Lächeln gesagt: „Va bene!" Vergleiche die schönen Grundsätze von Marg. Acarie (Brémond, Hist. du Sentiment rel. II, 349); auch Festugière, Liturgie cath. in der Rev. de Philos. No. 5. 6. 7 (1913) p. 783.

[522] Sposa, c. VII, § 1 (IV, 68).

[523] Sposa, c. XXVIII (IV, 272); Praxis Conf., Index: Confessarius; Lettere, Indice: Confessore.

Der Heilige redet sonst nicht ausdrücklich von dieser Tugend, wir treffen aber ihre läuternden und wohltuenden Spuren in jedem Gebet, auf jeder Seite seiner Schriften. Wie die geistliche Kommunion bei ihm eine Erneuerung der Früchte der sakramentalen Kommunion war, so sollten diese ununterbrochenen Akte der Reue alles Sündhafte entfernen, das sich ohne Unterlaß in der Seele des Menschen festsetzen möchte. Daher empfahl er allen, zumal den Priestern, beständig auf die Reinheit der Seele zu achten, die Bußstimmung und Zerknirschung in ihrem Herzen zu unterhalten, oft, besonders aber nach den Fehlern, innerlich Akte der Liebe, der Reue, des Vertrauens zu erwecken, um so die Sünden überreichlich zu tilgen und die Seele zu beruhigen.[524] Hatte nicht auch schon der hl. Thomas darauf aufmerksam gemacht, daß diese innere Buße nicht nur den Anfängern gezieme, sondern auch bei den Fortschreitenden und Vollkommenen vorhanden sein müsse?[525]

Nicht die Gültigkeit des Sakramentes der Buße kommt in der Aszetik in Betracht, wohl aber die Vollkommenheit des Empfanges dieses Gnadenmittels, die wesentlich in der die einzelnen Teile durchdringenden und vervollständigenden Liebe besteht.[526]

Anziehend und lehrreich ist, bei Alfons festzustellen, wie die von den früheren Philosophen und Theologen so sorgfältig ausgedachte Tugend der Mäßigkeit (temperantia) in der modernen Aszetik dem starren und wenig elastischen Begriff der Abtötung weichen mußte. „Mortificari" wird bei dem hl. Thomas eher im Sinn einer Ertötung angewandt,[527] kann also schwerlich im vollen Sinne eine christliche Tugend sein und muß eher als Übung bezeichnet werden, die bei jedem ungeordneten Akt einzusetzen hat.

P. Weiß schreibt hierüber folgende wohldurchdachten Worte: „Die Abtötung darf den Menschen nie verlassen, solange er nicht zur Vollendung gekommen ist. Sie ist ebenso Pflicht für die Anfänger wie für die Fortschreitenden und die sich Vervollkommnenden.

[524] Regole di Spirito per un sacerdote che attende alla perfezione, § 2, III, 859.

[525] Sum. theol. III. q. 4, a. 8, ad 2.

[526] Regol. § 1, III, 859.

[527] Sum. theol. q. 89, a. 4.

Nur hat sie für jede dieser drei Stufen eine verschiedene Aufgabe und einen verschiedenen Charakter.

Zuerst trägt sie die Natur der Abtötung im eigentlichen Sinn an sich; dann die eines Zucht- und Arzneimittels zur Kräftigung und Genesung; endlich die eines Hilfsmittels für die vollkommene Einigung mit dem Übernatürlichen.

Auf dem Reinigungsweg hat ihr der Heilige Geist ihren besonderen Charakter durch die Gabe der Furcht eingeprägt; auf dem Erleuchtungsweg durch die Gabe des Starkmutes und auf dem Einigungsweg durch die Gabe der Frömmigkeit." [528]

Bei den Scholastikern greift diese Tugend der Mäßigkeit „refrenando vel potius moderando" in das dreifache Gebiet der delectationes ein, d. h. des Tastsinnes, des Nahrungs- und des Geschlechtstriebes. Sie wird unterstützt durch die Schicklichkeit (honestas) und die Schamhaftigkeit (verecundia), bedingt durch die Teiltugenden der Abstinenz (quoad cibos), der sobrietas (quoad potum), der castitas (quoad venerea); ferner ergänzt durch die Begleittugenden, besonders der continentia (quoad voluntatem), der clementia und mansuetudo (quoad iram), der modestia, humilitas (quoad omnes actus) sowie der studiositas (contra curiositatem mentis). [529]

Gegen die Zerstreuungen des Geistes sucht sich die moderne Aszetik durch die schon oben gekennzeichnete Sammlung des Geistes zu schützen. [530]

b. In der Mystik.

1. Je kunstvoller ein Bau werden soll, desto sorgfältiger behauen müssen die einzelnen Steine sein, die ihm einzufügen sind. Reicht die Hand des menschlichen Künstlers nicht mehr aus, um ihnen die gewünschte Vollendung zu geben, so müssen die letzten Hammerschläge jeweils durch geschicktere Gewalten ausgeführt werden. Es geschieht dies bei dem Bau der Heiligkeit durch die Hand Gottes selbst, durch den „digitus paternae dexterae", wie wir in der Pfingstsequenz den Heiligen Geist nennen.

[528] Apol. V, 390.

[529] Sum. theol. II—II. q. 143 sqq. — S. oben S. 206.

[530] Cf. Costit. e Regole C. Ss. R. (IV, 694); Sposa, c. XVI (IV, 241 sqq.).

Wir kommen damit zu jenen höheren Stufen des „distacco", die man die höheren Läuterungen der Seele, die purgationes passivae, auch leidende Reinigungen, Nächte der Seele oder Trockenheiten des Geistes nennt. [531]

Die Möglichkeit dieser Zustände wird durch die bestimmteste Erfahrung bewiesen. Die ganze Hagiographie, zahlreiche theoretische und praktische Abhandlungen überzeugen uns von der Wirklichkeit dieser Geschehnisse. [532] Sie lassen sich nur erklären durch die Annahme der absoluten Übernatürlichkeit des Tugendlebens (supernaturale quoad rem, non tantum quoad modum), das nicht bloß in einer Übertünchung unserer Natur durch die Gnade, sondern in einer inneren übernatürlichen Durchdringung unserer Seele und unserer Fähigkeiten besteht. [533]

Der hl. Alfons unterscheidet in seiner Praxis Confessarii [534] eine doppelte Läuterung: durch die Trockenheit der sinnlichen Natur — ariditas sensus — und durch die Trockenheit des Geistes — ariditas substantialis vel spiritus.

Gewisse Schriftsteller nennen diese Zustände schon „Grade der Beschauung", wohl wegen des Umstandes, daß einzelne verborgene Elemente der contemplatio bei ihnen festzustellen sind; sie sollen sogar das „Wesenselement" der Beschauung ausmachen. [535]

Die ariditas sensus — falls es, wie Alfons sich ausdrückt, „die übernatürliche ist" — besteht in einer durch höhere

[531] St. Alfons spricht hierüber in der Praxis Conf. c. IX, No. 128—132 (G. IV, 699); auch Lettere, s. Indice „Desolazione". Vgl. ferner über diese Seelenzustände: Philipp. a S. Trinit. Theol. myst. tr. 1. d. 2 u. tr. 2. d. 1—4; Antonio a Spiritu Sancto, Directorium mystic. tr. 2. d. 1. u. d. 2; Poulain, Grâces d'Oraison Ch. XV, p. 208; Saudreau, Degrés de la Vie spir. II, 353 ss.; Johannes vom Kreuz spricht von den zwei Nächten der Seele in Subita de Monte Carmelo, 1, 1, c. 1 u. 1, 2. c. 2. und in Noche oscura. Von einer dritten redet er bloß vorübergehend.

[532] Cf. A. Farges, Phénomènes mystiques, p. 27 ss.: La réalité du fait mystique.

[533] Sum. theol. II—II. q. 5, a. 3. Vgl. auch Revue spir. I, No. 6 (mars 1920): Garrigou-Lagrange, La mystique et la doctrine de S. Thomas sur la foi.

[534] L. cit.

[535] Poulain, l. cit., ch. XV, 2 et 19.

Einwirkung vollzogenen Läuterung der Seele, die besonders von dem sinnlichen Wohlgefallen entleert wird, wie Phantasie, Gedächtnis und die Regungen der Leidenschaften es hervorzubringen pflegen. Es ist das die tenebrosa caligo, von welcher die Mystiker reden, und sie hat als Begleiterscheinungen bittere Seelenqualen.

Die ariditas spiritus (oder substantialis) ergreift die Substanz der Seele, die so ihr Nichts erkennen lernt. Ihre Wirkungen sind daher um so schmerzvoller und empfindlicher, je geistiger die Potenzen sind, in denen diese Vorgänge sich abspielen. — Erdrückende Einsicht des eigenen Unvermögens, Licht und Finsternisse, zugleich in der Seele das Gefühl des Verlassenseins, das sich beinahe bis zur Verzweiflung steigert, Aufleben der schrecklichsten Versuchungen, sind einige der Merkmale, die diesen Zustand kennzeichnen. [536]

„Miseremini mei, saltem vos amici mei," schrieb in diesem Zustand einer der ersten Gefährten des hl. Alfons, der im Geruch der Heiligkeit verstorbene P. Cafaro, „quia manus Domini tetigit me." [537]

Alfons, der dessen Lebensbeschreibung verfaßte, fügt folgende Bemerkungen hinzu:

„In den letzten Jahren seines Lebens wurde Pater Paul Cafaro der grausamsten Prüfung unterworfen, die eine gottgefällige und gottliebende Seele leiden kann. Das Geheimnis, zu dem ich verpflichtet bin, erlaubt es mir nicht, Näheres hierüber zu offenbaren. Wenn ich es mitteilen könnte, so würde ich die härtesten Steine rühren. Ich wage zu behaupten, daß P. Cafaro in seinen letzten Jahren ein Martyrium litt, das ebenso schrecklich war als das grausamste, das je ein Martyrer Jesu Christi erduldet hat. Er befand sich in einem derartigen Zustand der Angst und der Verzweiflung, daß er fürchtete, von Gott verlassen zu sein. Voll Betrübnis hörte man ihn oft weinend ausrufen: Ach! ich habe mein Leben vergeudet und weiß nicht, was aus mir werden soll." [538]

2. Der heilige Kirchenlehrer verbreitet sich in seinen Anweisungen besonders über die Art und Weise, wie der Beichtvater sich in der Leitung derartiger Seelen zu benehmen hat. Auch seine Briefe bieten uns Einblick in die Kunst seiner Seelenleitung, sowie in das Feld, das Gott der Herr ihm zur Bebauung anvertraut hatte.

[536] L. cit., No. 128.
[537] Job 19, 21.
[538] Vita di D. Paolo Cafaro (Op. IV, 660).

„Ihr seid nicht die einzige," schrieb er an eine Ordensfrau, „die von Jesus Christus so behandelt wird. Wie manche Pönitentinnen habe ich schon gehabt, die bis zu ihrem Tode von Gott so geprüft wurden! Die einen hatten fortwährend die Versuchung, Gott zu hassen, andere klagten, daß sie dazu verurteilt seien, Gott niemals zu lieben, und ähnliches."

Sie sind dann heiligmäßig gestorben, fügt er hinzu . . . „morte da sante". [539]

Durch eine besondere Fügung Gottes sollte Alfons nach dem schönen Ausdrucke eines Schriftstellers in seinem Jahrhundert der „Tröster der betrübten Menschheit sein". [540] Gott meißelte auch seine Seele durch die härtesten inneren Prüfungen, um ihn auf diese Aufgabe vorzubereiten. — Neben diesen mystischen Läuterungen litt der Heilige noch an jenen anderen inneren Kreuzigungen, für welche jene, die sie nicht selbst erfahren, oft nur ein mitleidiges Lächeln haben: an den Seelenängsten der Skrupulosität. [541]

Diese Zustände können ihre Ursache in ererbten oder erworbenen psychophysischen, meistens also psychopathischen Veranlagungen haben. Für uns kommt nur die seelische Seite in Betracht, bei welcher es im einzelnen Fall oft schwer ist zu unterscheiden, was durch Erziehung oder Ererbung und was durch höhere Mächte und Einwirkungen verursacht werden kann.

Durch die Erfahrung belehrt, hat Alfons zum Trost der Geprüften eine ganze Reihe von Abhandlungen geschrieben,[542] die selbst

[539] Corr. gen. II, 78, No. 574.

[540] Gaume, Oeuvres de St. Alfonse, Préface.

[541] Cf. über diese Zustände: v. Lehen, Der Weg zum inneren Frieden, Freiburg 1919; Dubois, L'Ange conducteur des Ames scrupuleuses, Paris 1922; F. V. Raymond, Der Freund der Nervösen und Skrupulanten, Freiburg 1913; Gemelli, De scrupulis, Florenz 1913, usw.

Die fachtechnische Literatur ist zu finden in Dr. med. Wilhelm Bergmanns Seelenleiden der Nervösen, Freiburg 1920; s. auch Bessmer, Störungen im Seelenleben, Freiburg 1904. — Eymieu, Freund, Hellwich, Janet, Kraeplin, Krafft-Ebing, Ribot, Wundt u. a. haben diese Erscheinungen behandelt.

[542] Quiete per le anime scrupulose, I, 499; Consiglj di sollievo e confidenza per un' anima desolata, I, 503; Motivi di confidenza, 507; Preghiera d' un' anima amante desolata, 516; Pratica di amar, c. XVII; Lettere cf. Ind.: Desolazione, Scrupoli; Praxis Confess., c. VII, No. 95: Quomodo cum scrupulosis Confessor se gerere debet? (G. IV, 579).

nach dem Geständnis der Ärzte wahre Meisterwerke sind.[543] Wie herrlich sind besonders die „Consiglj di sollievo", ein vertrauliches Zwiegespräch zwischen dem alten Bischof und einer geängstigten Seele, die er beruhigen will! „Tutto va bene," so schließt er; „solo il restare inquieta non va bene. . . . Perciò il Signore permette che i timori ci molestino, affinchè non lasciamo a ricorrere a lui."[544]

Wußte Alfons die Forderungen der Gnade in bezug auf die Opfer, die sie verlangt, so kräftig zu betonen, so vermochte er es aber auch, mit himmlischen Lauten von den Gütern zu reden, die sie uns bringt

Das Kostbarste, das es für uns hienieden geben kann, ist der Seelenfriede.[545] „Pax Dei, quae exsuperat omnem sensum."[546] Wie Himmelsschalmeien aus der Ewigkeit klingen seine beruhigenden Worte in die Seelen hinein:

„Hienieden", so schreibt er,[547] „hat jeder sein Kreuz zu tragen; jedoch bemerkt die hl. Theresia, das Kreuz ist jenen eine Last, die es schleppen, nicht jenen aber, die es umarmen. Gott vermag zu verwunden und zu heilen. . . . Vulnerat et medetur. Der Heilige Geist mit seiner süßen Salbung weiß auch die Schmähungen und die Leiden süß und angenehm zu gestalten. . . ."

„Ein Tropfen der Tröstungen Gottes ist mehr wert als alle Tröstungen und Süßigkeiten der Welt.[548] Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus."[549]

Wie wir es sehen, war dieser Friede, den Alfons versprach, nicht bloß die tranquillitas ordinis, die in der vollendeten philosophischen Selbstbeherrschung besteht. Es war vielmehr das letzte Ausklingen der vollkommenen Tat, wie sie nur dort sich vollziehen kann, wo Gott vollständig Herr über die Seele, wo er der alleinige Beherrscher des Menschen ist.[550]

[543] Dies wurde speziell bei einem Kongreß von Psychiatern in Lausanne hervorgehoben.

[544] Op. cit. I, 507.

[545] Cf. hierüber Sposa c. II, Quiescit securius IV. 20; auch IV, 404. Vincenti dabo manna absconditum; IV, 419. La pace che Dio fa godere a' buoni religiosi; Via della Salute, P. II, § 35. Solo in Dio la vera pace; II, 301.

[546] Phil. 4, 7.

[547] II, 397.

[548] IV, 404.

[549] Ps. 33, 9.

[550] Agens oportet quod dominetur super materiam, ad hoc quod possit eam movere. Cf. Sum. theol. II. q. 15, a. 3, desgl. Quaest. disp. De Virt., q. 1, a. 1. Signum habitus „delectatio".

Daher hat kein geringerer als der Heiland selbst gesagt: „Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis; non quomodo mundus dat, ego do vobis.“ [551]

Wie alle Güter Gottes, so darf auch dieser Friede von uns bloß in analogem Sinn verstanden werden.

Dies allein ist wahres Christentum, volle Aszese, vollendete Mystik.

§ 2. Das Tugendstreben.[552]

Die Tugend, in ethischer Hinsicht und als Akt betrachtet, kann als das den Energiequellen des sittlichen Handelns entspringende Streben nach dem Besten bezeichnet werden.

Je nach der Geistesrichtung und der Lebensauffassung der sich Betätigenden wird dieses „Beste“ verschieden aufgefaßt werden.

St. Augustin selbst hat es in beredten Worten dargetan.[553] „Der Epikureer sagte,“ so schreibt er, „Mir ist es gut, im Fleisch mich zu erfreuen. Der Stoiker sagte: Mir ist es gut, in meinem Geist mich zu erfreuen. Der Apostel sagte: Mir ist es gut, Gott anzuhangen. Der erste lebt nach dem Fleische, der zweite nach dem Geiste, der Christ nach Gott.“

„Sprich, Epikureer,“ fährt der heilige Kirchenlehrer fort, „was macht dich selig? Das Vergnügen des Leibes. Sprich, Stoiker! Die Tugendkraft der Seele! Sprich Christ! . . . Die Gabe Gottes.“

Diese Gabe Gottes, die die eigentliche christliche Tugend ist (virtus simpliciter dicta, virtus infusa),[554] setzt das übernatür-

[551] Joh. 14, 27.

[552] Vgl. hierzu: S. Thomas, III. Sent. D. 24—36; Comment. in X Ethic; Sum. theol. I—II et II—II; Quaest. disput. De virt. in com. (Quaestio unica); De virt. card. (Quaest. unica); ferner Schram, Theol. mystica, c. III; Sertillanges, La Philosophie mor. de S. Thomas, Paris 1914; Weiß, Apologie, Bd. V; Mausbach, Ethik des hl. Augustin, Freiburg 1909, sowie Grundlage und Ausbildung des Charakters nach Thomas v. Aquin, Freiburg 1911; Winkler, Die Tugendlehre des hl. Thomas, 1914; G. Israel, Die Tugendlehre des hl. Bonaventura, 1914; auch Payot, Die Erziehung des Willens; Gillet, Charakterbildung, Herzensbildung; Ries, Das geistl. Leben nach St. Bernard.

[553] Bei Mausbach, Ethik des hl. Augustin, Bd. II, 278.

[554] Patet igitur . . . quod solae virtutes infusae sunt perfectae et simpliciter dicendae virtutes. I—II, q. 65, a. 2.

liche Ziel, das übernatürliche Gnadenleben, die übernatürlichen Mittel und Beweggründe voraus. Wir glauben an ihr Bestehen ebenso unerschütterlich wie an die Grundfesten der christlichen Wahrheit.

Nicht alle Richtungen in der Geschichte des Christentums haben jedoch immer diesen Tugendbegriff in seinem wahren Sinn erfaßt. Man vergegenwärtige sich nur den Humanismus und erinnere sich an den Mißbrauch, den er mit dem Wort Ruhm und Ehre getrieben, zu denen ihm die Tugend verhelfen sollte. — Die raffinierteste, zugleich aber auch die krasseste Form des Tugendbegriffes dürften wir bei Machiavelli finden, der ihn in seinem „Libro del Principe“ [555] verkörpert hat. Dieses Werk hat die Lehre von der Politik des Erfolgs begründet, die unbewußt der Maßstab der Pflicht für manches Christenleben ist und in bewußter Weise die Diplomatie so mancher Verwaltungen bildet. Spähen und Probieren, Täuschen und Versprechen, Schlauheit des Fuchses und Kraft des Löwen, Geschmeidigkeit, gegebenenfalls aber auch die verbittertste Rücksichtslosigkeit . . . dies sind die Mittel zum Erfolg, die es anpreist, dies die machiavellistische Tugend, „la virtù“. [556]

Daß diese Gedanken nicht die der Heiligen waren, braucht hier des längeren nicht bewiesen zu werden. Ihr Tugendbegriff ist der wahre.

Wie hat der hl. Alfons die Tugend aufgefaßt, gegliedert und gepflegt? Mit anderen Worten, was denkt er von der Natur und Notwendigkeit, von den Arten und von dem Wachstum der Tugenden?

I. Natur und Notwendigkeit der Tugend. [557]

1. „Um einen schönen Garten anzulegen,“ so schreibt der Heilige im Anschluß an das bisher Gesagte, „muß vorerst jedes Unkraut und schädliche Gewächs ausgerottet und darauf das Land mit fruchtbringenden Pflanzen

[555] Kritische Ausgabe von Lisio, Florenz 1905.

[556] Siehe Indice: Virtù. „Bisogna essere golpe (Fuchs) a conoscere e lacci, e lione a sbigottire (schrecken) e lupi. . . Con l'astuzia e' cervelli delli uomini . . . ingannare. . .“

[557] Vgl. bei St. Alfons die allgem. Werke wie bei § 1. „Il distacco“, bes. Pratica di amar; Vera Sposa; Selva; Glorie di Maria, P. III; Breve pratica per la perfezione s. s. Teresa; Regolamenti (5 verschiedene), cf. IV,

besetzt werden. So belehrte Gott den Propheten Jeremias, als er ihm befahl, seine Kirche zu erbauen: ‚Ecce, constitui te hodie super gentes et super regna, ut evellas et destruas . . . et aedifices et plantes. Siehe, ich setze dich heute über die Völker und Reiche, auf daß du ausreutest und zerstörest, bauest und pflanzest.‘ [558]

Damit also eine Ordensperson sich heilige, muß sie vor allem sich bestreben, die Fehler und Mängel aus ihrem Herzen zu entfernen und dann die Tugenden einzupflanzen (a piantarvi le virtù).“ [559]

Sollen wir es versuchen, den der Geisteslehre Alfonsens zugrunde liegenden Tugendbegriff herauszufinden, so müssen wir zuerst unterscheiden zwischen dem objektiven und dem subjektiven Sinn des Wortes. [560]

Objektiv gefaßt fällt das Wort Tugend zusammen mit den Normen der Sittlichkeit und der Vollkommenheit, wie wenn man sagt: „Man muß die Tugend üben . . . bonum est faciendum, malum est vitandum . . ., aemulamini autem charismata meliora.“ [561]

Im subjektiven Sinn, der an dieser Stelle allein in Betracht kommt, bedeutet Tugend (vgl. das ahd. Verbum tugan, taugen, Tüchtigkeit, vis (?), virtus, ἀρετή) nicht die Normen und Gesetze, sondern die seelischen Kräfte des Guten; nicht das Sollen, sondern das ihm entsprechende Wollen und Verhalten.

So gebraucht auch der hl. Alfons das Wort. In einem Sinn fällt es zusammen mit der Liebe zu Gott, der Erfüllung des göttlichen Willens, dem Streben nach Vollkommenheit oder nach Heiligkeit. Der Heilige führt es zumeist in der Mehrzahl an. Er redet von „praticar le virtù, orare per ottenere le s. virtù.“ [562]

In anderem Sinn finden wir, weil Alfons als Volksschriftsteller es eher auf die Übung der Tugenden abgesehen hatte, als auf die genaue Formulierung einer auf alle Fälle passenden Definition, seinen Tugendbegriff in der konkreten Gestalt jeder ein-

---

p. 891: Indice, sowie Regole C. Ss. R.; Reg. di spirito (III, 859); Reg. per il monastero di M. Regina Coeli (IV, 677); Ristretto delle virtù (IV, 375); Della preghiera . . .; Lettere, vgl. Corr. spec. Indice.

[558] Jerem. 1, 10.

[559] Sposa, c. V.

[560] Mausbach, „Tugend“ im Lex. d. Pädag. V, 180 ff.

[561] I. Cor. 12, 31.

[562] Sposa, c. III (IV, p. 32); auch I, 869.

zelnen Tugend, weniger in spekulativen Begriffsbestimmungen und Erörterungen.

Wünschen wir daher den Gedanken unseres Heiligen über diesen Gegenstand zu kennen, so müssen wir seinen Tugendbegriff aus vereinzelten und zerstreut sich vorfindenden Bestandteilen zusammenstellen.

2. Drei Elemente sind es, die alle Geisteslehrer von der Tugend fordern. Sie ist eine Kraft der Seele und zwar eine erleuchtete, eine entwickelte (habituelle), eine das Gute bewirkende Kraft.

Auch Alfons setzt diese Bedingungen bei seinem Tugendbegriff voraus.

Die Tugend ist eine Kraft der Seele, „vigor animi . . .[563] perfectio potentiae,[564] bona qualitas mentis,“[565] wie sich die Gottesgelehrten ausdrücken.

Alfons nennt sie in ihrer vollendetsten Entfaltung,[566] bei der Gottesliebe, „un fuoco che infiamma, una forza che resiste“, ein flammendes Feuer, eine widerstandsfähige Kraft.[567]

„Wie das Feuer“, so fügt er anderswo hinzu,[568] „ein alles verzehrendes, alles überwindendes Element ist, das durch den Widerstand, d. h. die Stürme und Winde nur um so heftiger entfacht wird, so auch die Tugend. Sie steht fest in sich selbst und will sich betätigen (Resiste ed è operative).“[569]

Sie ist jedoch keine blinde, keine gefährliche, sondern eine erleuchtete Kraft. „Primum est ut aliquis operetur sciens,“ schreibt der hl. Thomas.[570]

---

[563] S. Bern. In Cant. s. 85. P. L. 183, 1190. Vigor animi quod in se est, omnia ad rationem cogens vel dirigens . . . aut . . . vigor animi immutabiliter stantis cum ratione vel pro ratione.

[564] S. Thom. III. Sent. 23, q. 1, a. 1, sol. I.

[565] S. Aug. Cf. Sum. theol. I—II. q. 56, a. 6.

[566] Denn dort muß ihr voller Begriff am vollständigsten verwirklicht sein.

[567] Novena dello Spir. S., II, 393 sqq.

[568] Contrassegni, I, 900.

[569] Diese beiden Eigenschaften schreibt ihr auch St. Thomas zu: Nomen virtutis significat omnem potentiam perfectam, sive qua potest aliquis in seipso subsistere, sive qua potest operari. III. Sent. l. cit.

[570] Sum. theol. I—II. q. 100, a. 9.

„Wenn der Verstand", sagt Alfons, „dem Willen nicht den Wert eines Gutes oder die Gefahr eines Übels vor Augen stellt, so wird dieser sich niemals entschließen, das eine zu erstreben noch das andere zu fliehen." [571]

Wie bei der hl. Theresia, so finden wir daher auch bei Alfons die so erfreuliche Hochschätzung des Wissens. Wir heben aus seinen Schriften wie eine kostbare Perle jenen Satz hervor, den er seiner Lieblingsheiligen entlehnte und oft wiederholte: „Lettere sono un gran tesoro per l'orazione, se però sono accompagnate dall' umilità." — „Das Wissen ist ein großer Schatz für die Betrachtung, wenn es von der Demut begleitet ist." [572]

Der hl. Thomas verlangt zur Übung der Tugend das Licht der Einsicht und der Übersicht: „Virtus sine intellectu esse non potest nec sine prudentia." [573]

Obwohl sich Alfons in seiner Aszetik nicht des weiteren über die intellektuellen Tugenden verbreitet, so setzt er doch bei dem Menschen jenes Maß von richtiger Einsicht, von gesundem Menschenverstand voraus, das zur Übung der theologischen und moralischen Tugend erfordert ist. [574] So verlangt die Tugend vor allem ein gesundes Urteil, [575] zugleich aber auch ein unverdorbenes Gemüt. [576]

Wie bedeutungsvoll für das sittliche Streben die gegenseitige Beeinflussung dieser beiden Faktoren der Einsicht und der Lauterkeit des Gemütes ist, hat schon Aristoteles dargetan. [577] Thomas hat auf diesen Grundsätzen die Lehre des Gewissens aufgebaut. [578] Alfons war weit davon entfernt, sie zu verkennen, wie der markante Satz es bekundet: „In den menschlichen Wissenschaften erzeugt die Erkenntnis die Liebe, in der Wissenschaft der Heiligen hin-

---

[571] Sull utilità degli Esercizi spir. III, 610.

[572] Pratica s. s. Teresa, II, 464.

[573] Sum. theol. I—II. q. 58, a. 4, ad 2.

[574] Man erinnere sich nur, wie er bei seinen Kopfschmerzen zu Gott flehte, er möge ihm seinen Verstand bewahren.

[575] Dies vor allem bei dem iudicium practicum oder dem Gewissen.

[576] Sum. theol. I—II. q. 58, a. 5.

[577] III. Ethic. c. 5. Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.

[578] Cf. Renz, Die Syntheresis des hl. Thomas. Syntheresis und Tugend, S. 154 ff. (Virtuosus iudicat de fine virtutis).

gegen kommt aus der Liebe die Erkenntnis. Chi più ama Dio, più lo conosce!“ [579] Mit Recht bezeichnet daher Alfons die Tugend auch als ein Licht, das erleuchtet, — „è luce che illumina.“ [580]

Ein tugendhaftes Leben verlangt auch ein gewisses Maß von Übersicht. „Nec sine prudentia esse potest.“ [581]

Ohne Klugheit keine Kenntnis der Ziele, kein Entschluß bei der Wahl der Mittel, keine Anpassung an die so wechselvollen Mannigfaltigkeiten des Lebens, wie sie die verschiedenen Umstände und die konkreten Fälle der Einzelpflichten mit sich bringen. Oft wird, besonders für den Untergebenen, die relative Klugheit genügen. Die volle Tugend aber, die sich nicht bloß mit Teilzwecken zufrieden stellt, sondern das Ganze zu erfassen, alle Umstände diesem Ziele anzupassen und nach diesem Ziele zu richten sucht, will volle Übersicht, vollständige Klarheit haben. Es ist dies der Fall besonders für Vorgesetzte.

Mit Recht sagte daher Alfons, die Erfahrung beweise, daß zumeist nur die begabteren Naturen ein volleres Maß des Guten zu liefern vermöchten. Er wollte daher, daß zur Wahl der Oberen die „reifere Klugheit und das schärfere Urteil der Frömmigkeit und der Heiligkeit vorgezogen würde“. [582]

Tugend heißt aber auch entwickelte, habituelle Kraft der Seele; sie verlangt, sagt S. Thomas, „ut aliquis ex habitu radicato operetur.“ [583]

Es ist dies auch der Gedanke des hl. Alfons, der seinen Abhandlungen über die Gewohnheit, über die vollkommene Liebe, über das ganze Tugendstreben zugrunde liegt. Daher schrieb er auch, man müsse dazu kommen, alle tugendhaften Akte mit Freude, mit

---

[579] Sposa, Avvertimento (IV, 1).

[580] Novena dello Sp. S., l. cit.

[581] Utrum prudentia necessaria sit. I—II, q. 57, a. 5.

[582] S. die Triennalberichte. Vgl. auch Reg. C. Ss. R., No. 591 (Romae 1895) . . . maturiorem prudentiam sanctitati et acrius iudicium devotioni anteponat. Der Lektor der Moral sollte „il migliore soggetto della Congregazione“ sein, No. 942.

[583] Sum. theol. I—II. q. 160, a. 8.

Leichtigkeit zu verrichten, wobei es immer zu tun und zu verbessern gebe. [584]

Die Tugend ist endlich auch eine das Gute bewirkende Kraft. Wie bereits gesagt, wird je nach der Auffassung des Endziels dieses Gute verschieden sein. Der Grieche und der Römer beschränkten sich auf das natürliche Gute. Der eine erblickte es in dem durch die Kunst oder das Wissen verwirklichten Geistesprodukt der „Schönheit", des „Ebenmaßes", der „richtigen Mitte"; [585] der andere vor allem in der kriegerischen „Tapferkeit". [586]

Augustinus suchte es da, wo das höchste Wohl des Menschen allein verwirklicht ist. „Neque enim est vera virtus," schrieb er, „nisi quae ad unum finem tendit, ubi est bonum hominis, quo melius non est." [587] Es war für diesen harmonischen, alles in Einem erblickenden Adlergeist der „ordo amoris". [588] — Thomas bestimmte es eben so richtig und noch schärfer als das „bonum finis et mediorum". [589] Alfons sah als Aszet das eine sowie das andere in der von ihm vorgezogenen Lieblingsformel verwirklicht. Nach ihm war der erschöpfende Begriff des Guten die den Willen Gottes erfüllende und zu diesem Zweck die entsprechenden Einzeltugenden betätigende Tugend der Liebe. So hatte auch der hl. Thomas, allerdings in einer etwas „formelleren" Fassung, die Tugend geschildert, als er jene Worte schrieb: „Virtutes autem nihil aliud sunt, quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum (theologische Tugenden) et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis (moralische Tugenden)." [590]

---

[584] Sposa, c. VI (IV, 54). Über die Gewohnheiten s. Serm. comp. Del mal abito, III, 426, und verschiedenenorts; Apparecchio, Cons. 22. II, 99; Novena dello Spirit. S.: „E laccio che stringa."

[585] Vgl. die vielbesprochene Auffassung des Aristoteles: „virtus moralis est habitus electivus in medietate consistens". II. Ethic. c. 6.

[586] Cic. Disp. Tusc. II, 43.

[587] De Civ. Dei, V, c. 12, 4.

[588] De morib. Eccl. c. 15. Cf. Sum. theol. I—II. q. 62, a. 2, ad 3. Siehe die gute Unterscheidung des hl. Thomas bei der Responsio.

[589] Ib. I—II. q. 66, a. 1, ad 2.

[590] Sum. theol. I. q. 95, a. 3.

Allerdings hatte er hierbei nicht den gefallenen Menschen im Auge, sondern den mit der heiligmachenden Gnade und allen Vorrechten der ursprünglichen Gerechtigkeit ausgestatteten Stammvater, der damals das Musterbild jeglicher Tugendhaftigkeit war.

Wie sich aus dem Zusammenhange des Gesagten ergibt, so liegt also auch bei Alfons der wahre, der volle, der übernatürliche Tugendbegriff allen aszetischen Ausführungen zugrunde.

3. Wie hat nun der heilige Kirchenlehrer die Notwendigkeit des Tugendstrebens begründet? Er tat es nach einer bereits gegebenen Unterscheidung. Faßt man die Tugend im objektiven Sinne auf, als das Endziel der Sittlichkeit, als Vollkommenheit oder als Heiligkeit, so fallen die Beweggründe zusammen mit jenen, die wir für die Verpflichtung nach Vollkommenheit zu streben bei ihm festgestellt haben.

Wird die Tugend hingegen subjektiv genommen als die in den menschlichen Fähigkeiten zu entwickelnde Anlage des Guten, dann wird die Begründung der Notwendigkeit eine verschiedene sein. Bald sind es, je nach dem Einzelzweck der Tugend, die inneren theologischen Gründe der Heilung, der Stärkung, der Vereinheitlichung der durch die Erbsünde verwundeten Fähigkeiten; bald sind es der äußere Gesetzesgrund des sich aufzwingenden Willens Gottes; bald die Autorität und Erfahrungsbeweise der Schrift und der Geschichte; bald die Verheißung des Glückes, des Friedens, der Ruhe, des Lohnes, des Verdienstes, die die Erfüllung der Pflichten mit sich bringt, oder die Androhung des Gegenteils.[591] Zumeist war Afons, wie wir es später noch zeigen werden, „formal" in seiner Begründung, d. h. er leitete die Notwendigkeit der Tugenden aus dem einer jeden eigenen Gegenstand ab.

II. Arten der Tugend bei Alfons.

Daß die Anschauungen des heiligen Kirchenlehrers über diesen Gegenstand die traditionellen waren, dürfen wir bei einem so

[591] Den einzigen metaphysischen Grund — die Notwendigkeit der Regelung, der Festigung unbestimmter Seelenpotenzen — hat S. Thomas I—II. q. 49, a. 4, behandelt. Zwei andere Gründe — ex conformitate ad regulam morum — siehe in III. Sent. q. 1, a. 1, sowie in Quaest. unic. De Virtute, a. 1, die drei Eigenschaften des habitus.

praktischen und kirchlich gesinnten Mann, wie Alfons es war, von vornherein voraussetzen. Es ist unnötig, sich hierüber des weiteren zu verbreiten.

So finden wir in der Geisteslehre Alfonsens die klassische Einteilung in göttliche (theologische)[592] und sittliche (moralische) Tugenden. Diesen letzteren wiederum liegt das Gerippe der von altersher den Griechen sowie auch den Vätern schon bekannten Kardinaltugenden zugrunde.[593] Das ganze Tugendgebäude wird ergänzt durch jene höheren Fertigkeiten der Seele, die Gaben des Heiligen Geistes, deren Krone und Abschluß die Seligkeiten und die Früchte des Geistes bilden.

Wir begnügen uns damit, an dieser Stelle aus diesem Ganzen einige wichtigere Einzelfragen herauszugreifen, deren Erörterung auf die Aszetik Alfonsens ein besonderes Licht zu werfen geeignet ist.

1. Die erste ist die nach der faktischen Priorität der Tugenden. Sind die theologischen oder die moralischen Tugenden wichtiger? Wir reden von faktischer Priorität, d. h. von dem vorwiegenden Betonen der einen oder anderen Tugendgruppe bei der praktischen Verwertung. In theoretischer Hinsicht dürfte diese Frage für jeden Katholiken gelöst sein.

Anschaulich und klar hat ein Geistesjünger des Heiligen die hiermit bezeichnete Schwierigkeit folgendermaßen auseinandergesetzt:

„Man kann bei den Männern des Geisteslebens eine doppelte Methode unterscheiden. Die einen streben nach der Gottesliebe durch die Tugenden. Sie töten sich ab im Geiste der Buße; sie verdemütigen sich, weil es die Gerechtigkeit fordert; sie gehorchen, da die Pflicht es gebietet. Diese sittlichen Tugenden sollen in ihrer Seele die Ordnung wiederherstellen und müssen sie nach und nach zum Gipfel der vollkommenen Liebe führen.

Andere arbeiten auf die entgegengesetzte Weise. Sie haben es direkt auf die Liebe abgesehen. Sie wollen diese Tugend erobern. Sie

[592] Siehe über diese die dogm. Werke, Ed. Walter, Index: Fides, Spes, Caritas.

[593] Man darf bei der Verwertung der Literatur nicht übersehen, daß diese Virtutes cardinales in verschiedenem Sinn aufgefaßt werden. Erst von Thomas wurden sie endgültig klassifiziert. Cf. Plato, Aristoteles, Cicero, Philo, Ambrosius, Augustinus, Gregorius. Vgl. die wertvolle Arbeit von van Lieshout, La Théorie néoplatonicienne de la Vertu, München-Paris 1922.

suchen sie daher im Herzen des göttlichen Heilandes zu ergreifen, sie entzünden deren Flamme im eigenen Herzen, und es wird diese Königin aller Tugenden sozusagen zur alleinigen Tugend, aus der alle anderen herausfließen, gleichwie das Leben aus dem innersten Wesen unserer Seele quillt.

Die Liebe zu Gott ist bei diesen bevorzugten Männern der Ausgangspunkt jeglichen Wirkens. Bei ihnen ist es die Liebe, die büßt, die sich abtötet, die demütig ist, die sich unterwirft, die vor Eifer glüht, die geduldig ist. Jedesmal, wenn die Umstände den einen oder den anderen dieser Tugendakte verlangen, genügt die Liebe, um ihn hervorzurufen. ‚Weil ich Jesum liebe,' so sagen sie, ‚gehorche ich; weil ich ihn liebe, so leide ich gerne; weil ich ihn liebe, so opfere ich meine Ehre durch die Verdemütigung; weil ich ihn liebe, so arbeite ich mit Eifer zu seiner Ehre. Meine Liebe ist ein Gut, in dem alle Güter enthalten sind. . . .' Unum bonum, in quo sunt omnia.

Zu dieser seraphischen Schule gehört auch Alfons. Auch er ist eine Leuchte derselben. Von Jugend her war er von der Liebe zu Gott ergriffen, und in seinem höchsten Alter noch rief er aus: ‚Ich habe alles in der Liebe zum göttlichen Heiland gefunden.' Während des ganzen Laufes seines langen Lebens schöpfte er in dieser heiligen Liebe das Feuer des Eifers, die Erleuchtungen der Klugheit, die Kraft der Geduld, mit einem Wort alle Tugenden." [594]

Wie wichtig diese Feststellung ist, ergibt sich daraus, daß diese Frage in der Aszetik der Ausgangspunkt verschiedener Richtungen ist. Die vorwiegende Behandlung der sittlichen Tugenden führt zu dem sogen. aszetischen Moralismus, während das Hervorheben der Liebe eher als Finalismus bezeichnet werden kann. Rodriguez [595] mit seiner ganzen Schule ist der klassische Vertreter der ersten; mehr an stoische Methoden erinnernden Richtung, während St. Bernhard, der hl. Bonaventura, der hl. Franz von Sales und der hl. Alfons die großen Meister der seraphischen Schule sind.

Jedoch wird trotz dieses vorherrschenden Zuges der Liebe Alfons in seiner Geisteslehre auch den moralischen Tugenden gerecht. Nach dem schönen Wort des hl. Augustin werden diese durch die Liebe nicht verzehrt, sondern vermehrt. „Finis est (caritas)," schreibt er, „quo perficiantur et consummentur praecepta, non quo consumantur."[596]

[594] Cf. Desurmont C. Ss. R., Oeuvres, vol I, L'Art d'assurer son Salut. Introd. XXXIII.

[595] Cf. Brémond, op. cit. V, La Conquête mystique, p. 43.

[596] Encheir. 2 in Ps. 31, 5.

Sie sind zu tief im menschlichen Wesen begründet, als daß man sie übergehen dürfte. In der glücklichen Mischung der beiden Elemente, jedoch bei vorwiegender Betonung der Liebe, besteht somit das Merkmal sowie auch das Verdienst der Geisteslehre Alfonsens. Dieses Verdienst ist um so höher zu schätzen, weil es einerseits jeden Quietismus des religiösen Gemüts vermeidet, andererseits sich aber auch energisch gegen den übertriebenen Neo-Stoizismus wendet, der, wie bereits gesagt, zu den Zeiten unseres Heiligen die aszetische Literatur durchseucht hatte.

2. Was sodann die Grund- oder Kardinaltugenden betrifft, müssen wir erwähnen, daß sie dem Namen nach in der Aszetik Alfonsens nicht zu finden sind. Jedoch werden sie in ihrer Gesamtheit auch bei ihm als grundlegend vorausgesetzt. Der Plan seiner Moraltheologie, die ganze Synthese seiner Geisteslehre sind auf dieser materia virtutum aufgebaut. Da die Kardinaltugenden zu seiner Zeit das unbestrittene Gemeingut der gesamten kirchlichen Tugendlehre waren, so konnte diese klassische Einteilung einfach vorausgesetzt werden. Man griff aus dem Ganzen diejenigen Einzel- und Teiltugenden besonders heraus, die durch eine gerechtfertigte Vorliebe oder speziellere Zwecke angezeigt waren. Wie das aszetische Streben das sittliche Handeln immer voraussetzt, wie die Vollkommenheit die Gerechtigkeit, wie die Heiligkeit die Wahrhaftigkeit und die Ehrlichkeit zur notwendigen Grundlage haben, so muß auch der ganze Überbau der von den Modernen vorgezogenen Tugenden auf diesem altehrwürdigen Fundament der so richtig bezeichneten Grundtugenden aufgeführt werden.

Woher kommt es jedoch, daß der heilige Kirchenlehrer die wichtigste unter den Kardinaltugenden, nämlich die Klugheit, in ihrer aszetischen Bedeutung kaum zu erwähnen scheint? [597]

Es läßt sich dies besonders durch die volkstümliche Art der Schriften unseres Heiligen erklären. Obwohl die prudentia eine notwendige Tugend jedes einzelnen Christenlebens ist, so eignet sie doch in besonderem Maße den Vorgesetzten. Nun hat aber

[597] Er spricht von ihr in der Theol. moral. Cf. Index: Prudentia (G. IV, 773).

der Heilige in seiner Moral die verschiedenen führenden und gebildeten Stände auf diese Tugend recht wohl aufmerksam gemacht, die Bischöfe, die Priester, die Staatsmänner, die Fürsten, die Ärzte und Richter. Sein bahnbrechender Traktat über das Gewissen hat die bedeutendsten Klugheitsregeln auseinandergesetzt. Dem Volke oder den weniger Gebildeten von dieser Tugend zu reden, ist kein so leichtes Unternehmen. Es beweist dies der Umstand, daß bis zum heutigen Tag sogar für die Gelehrten keine erschöpfende und allgemein befriedigende Abhandlung über diese Tugend verfaßt worden ist. [598] Der Volkssinn verwechselt Klugheit gar leicht mit Schlauheit, Verschmitztheit und Geriebenheit, jenen leider nur zu häufigen Abarten dieser so erhabenen Herrscherin unter den intellektuellen-sittlichen Tugenden. Besser ist es daher, dem Volke die nämlichen Gedanken und Pflichten durch andere Begriffe verständlich zu machen, wie durch die des Glaubensgeistes, des Gehorsams gegen Obere und Seelenführer, der richtigen Absicht, der Ergebung in Gottes Willen, der Wachsamkeit, der Flucht vor der schlechten Gelegenheit usw. Besser ist es, das Gewissen des gewöhnlichen Mannes durch die Mahnung, daß er die Leidenschaften beherrsche, und durch die Empfehlung der anderen moralischen und leichter verständlichen Tugenden zu klären.

Ob nicht auch der hl. Alfons so gedacht haben mag?

3. Welches sind in dem Tugendgebäude Alfonsens die wichtigsten Teiltugenden, die der Heilige besonders hervorgehoben hat?

Es sind, bemerkt P Desurmont mit Recht, jene die mit dem Hauptziel, das Alfons verfolgte, d. h. mit dem Seelenheil die nächsten Beziehungen haben.

Wir können sie erkennen aus der Eindringlichkeit, mit welcher der heilige Kirchenlehrer in seinen spezifischen Fachschriften auf sie zurückkommt, aus der Sposa, der Pratica di amar u. a.

Ganz besonders jedoch sind es die herrlichen Briefe Alfonsens, die uns am sichersten und am vollständigsten seinen wahren Gedanken verraten. Wir glauben nicht irre zu gehen, wenn wir behaupten, daß Alfons besonders auf drei Tugenden die größten

[598] Vgl. Nik. Pfeiffer, Die Klugheit in der Ethik von Aristoteles und Thomas von Aquin, Freiburg 1918.

Stücke hielt, nämlich auf die Frömmigkeit, die Demut und die Geduld.[599]

Die Frömmigkeit.[600] Non parole, ma fiamme! Nicht Worte, sondern Flammen strömen aus der heiligen Seele Alfonsens hervor. Sind nicht alle seine Schriften eine Rauchsäule des Gebetes? Es war dies eine Folge der Stellungnahme des Heiligen in der Gnadenfrage. Denn „da Gott der Herr die Menschen ermahnt, dasjenige zu tun, was sie vermögen, und um dasjenige zu bitten, was sie nicht vermögen",[601] ergab es sich von selbst, daß Alfons die Notwendigkeit des Gebets in seiner Vollkommenheitslehre überaus eindringlich empfehlen mußte.

Im engeren Sinn, sagt Alfons in seiner Vorrede über das große Mittel des Gebets (del gran Mezzo), ist Beten so viel als zu Gott seine Zuflucht nehmen; im weiteren Sinn schließt es alle Arten der Erhebung der Seele zu Gott ein (d. h. die adoratio, die obsecratio, oratio, postulatio sowie die gratiarum actio). Und in diesem weiteren Sinn muß auch das Wort Gebet bei unserem Heiligen verstanden werden.[602]

„Ich habe", so schreibt der Heilige in seiner wichtigen Abhandlung über das Gebet,[603] „mehrere geistliche Schriften veröffentlicht. Ich glaube jedoch niemals ein nützlicheres Buch verfaßt zu haben als das vorliegende, worin ich von dem Gebete handle, weil das Gebet das notwendigste und sicherste Mittel ist, unser Heil zu wirken und alle hierzu notwendigen Gnaden zu erlangen.

Wenn es in meiner Macht stünde, wünschte ich von diesem Büchlein so viele Exemplare drucken zu lassen, als es Gläubige auf Erden gibt, und jedem ein Exemplar zuzustellen, damit ein jeder von der Überzeugung durchdrungen würde, daß wir beten müssen, wenn wir unsere Seele retten wollen."[604]

---

[599] Siehe insbesondere Corrisp., vol. III, Indice: Virtù, Congregati del Ss. Redentore, Orazione, Preghiera, Umilità, Umiliazioni.

[600] Del gran Mezzo della Preghiera, II, 515; Regolamento, I, 885 sqq.; Selva, Append. III, 291; Sposa, c. XX (IV, 316). Breve trattato della necessità della preghiera, II, 610 etc. etc. Vgl. hierüber auch die schöne und vollständige Abhandlung von P. Desurmont, Leçons de Pastorale d'après S. Alphonse, L. VI, p. 82 ss.

[601] Conc. Trident., Sess. VI, cap. 11.

[602] Op. II, 516.

[603] L. cit.

[604] Op. cit. II, 515.

„Ohne das Gebet", fügt er etwas weiter hinzu, „werden — nach dem gewöhnlichen Gang der Vorsehung — all unsere Betrachtungen, unsere guten Vorsätze und unsere Versprechen fruchtlos sein. Wenn wir nicht beten, werden wir den Erleuchtungen, die Gott uns gibt, nicht nachkommen, noch den Entschlüssen, die wir genommen haben, treu bleiben. . . . Und wenn dann die Zeit kommt, das Gute zu verwirklichen, die Versuchungen zu überwinden, die Tugenden auszuüben, mit einem Worte, die Gebote Gottes vollständig zu beobachten, dann reichen die früheren Erleuchtungen, Betrachtungen und Vorsätze nicht aus. Es wird erfordert, daß Gott uns zur Zeit des Handelns mit seiner Gnade beistehe. Diesen entsprechenden Beistand verleiht Gott nur denjenigen, die ihn darum bitten und beharrlich bitten. . . ."

Wenn wir alsdann nicht beten, schließt Alfons, so werden wir verloren sein. [605]

Kein Wunder also, daß das Gebet in der Aszetik Alfonsens nicht bloß in theoretischer Hinsicht, sondern auch praktisch gesprochen unter den moralischen Tugenden die erste Rolle einnimmt.

Wie ein überaus kluger, alles voraussehender Weiser ging der Heilige in seiner Besorgnis sogar noch weiter. Nicht nur ließ er beten, um Gnade zu erlangen, sondern er flehte, in seiner Fürsorge für das Heil, um die Gnade des Gebetes. [606] Dieser sehr weise Gedanke dürfte eine Erfindung seines eigenen Herzens sein.

Die herrlichen Lehren vom Gebet empfahl Alfons nicht nur durch Worte, sondern durch das eigene Beispiel, da er selbst, nach dem schönen Wort eines älteren Frommen, nicht so sehr gebetet hat, sondern vielmehr ganz zum Gebet geworden war . . . „totus non tam orans, quam oratio factus." [607]

Schön faßt daher Papst Benedikt XV. in dem eingangs wiedergegebenen Schreiben die Verdienste unseres Heiligen um die Belebung der Frömmigkeit in die rühmenden Worte zusammen: „Von dem Geiste der Liebe entflammt, verfaßte Alfons unzählbare, seraphische Glut ausstrahlende Gebete. In viele Sprachen übersetzt, sind sie überall unter den Gläubigen verbreitet, so daß sich in Wahrheit sagen läßt, daß zahlreiche Hunderttausende von Katholiken (plurima catholicorum centena millia) sich gerade der Worte

[605] Ibid. 516.

[606] Preghiera per ottenere la grazia di sempre pregare. Regol. I, 867; Del gran Mezzo, c. III (II, 554). Et effundam super domum David et super habitatores Jerusalem spiritum gratiae et precum. Zach. 12, 10.

[607] Thomas v. Celano von dem hl. Franz von Assisi.

Alfonsens bedienen, um ihr Vertrauen auf Gott und die Allerseligste Jungfrau zu bekunden, um zu beten und ihre Liebe zu bekennen.“ [608]

4. Jedoch auch der Demut gebührt unter den Lieblingstugenden des hl. Alfons ein bevorzugter Platz. [609]

Er hatte einen wahren „orrore di superbia“, jenem Naturlaster der Menschheit. Er wies des öfteren darauf hin, daß der Hochmut eine der Sünden sei, die Gott am wenigsten verzeihe und die das Heil und die Vollkommenheit des Menschen am schwersten gefährde. „Wer nicht wie die Erde sein oder werden will, die von allen mit Füßen getreten wird,“ schrieb er an seine Kongregierten, „der möge sich entfernen und schnell entfernen.“ [610]

Welche Auffassung Alfons von der Natur dieser Tugend hatte, können wir an dieser Stelle nicht dartun. Teilte er eher die bernhardinische Lehre, nach welcher die Demut eine virtus excessiva ist, die naturgemäß eine Verkennung und Mißachtung der menschlichen Würde bedeutet, oder sah er in der Demut nach thomistischer Lehre eher eine geregelte, gemäßigte, Ordnung und Vertrauen erweckende Tugend, bei welcher wie bei der virginitas Gott selbst in das Formalobjekt eintritt, [611] — das alles kann mit einigen Worten nicht abgetan werden. [612]

In der Praxis ließ der Heilige mit sich in dieser Hinsicht nicht scherzen; dafür liefern die überaus strengen Rundschreiben an die Mitglieder seines Ordens den Beweis.

[608] Litt. ad Rmum P. Murray, 20. Jul. 1921.

[609] Vera Sposa, c. XI (IV, 153); Pratica di amar, c. VI. VII. IX. X. XII (I, 749 sqq.); Selva, P. II, c. VI, n. 7 (III, 132, 140); Regol. I, c. 3 (I, 875); Lettere, l. cit. (No. 124. 135. 176 etc.).

[610] Corr. gen. 27 Lugl. 1752, No. 691. Nach der Lehre des hl. Thomas ist der Stolz nicht bloß ein Hauptlaster, sondern Grund, Ursache, Ziel, Gegenstand aller Laster . . . initium omnis peccati. Sum. theol. I—II. q. 84, a. 2; I. q. 63, a. 2; II—II. q. 162, a. 2 u. 5; Ctr. Gent. L. III, c. 109. I. Sent. Disp. 5, q. 1 et 3.

[611] Weil sie vor allem eine Virtus religiosa ist. Humilitas praecipue videtur importare subiectionem hominis ad Deum. Sum. theol. II—II. q. 161, a. 2, ad 3; II—II. q. 84, a. 2, et ad 2, et art. 3; ib. q. 82, a. 3, ad 3; q. 83, a. 15, I—II. q. 64, a. 4; II—II. q. 162, a. 7, ad 3; IV. Sent. D. 12, q. 3, a. 2, q. 3, ad 1 etc.

[612] Vgl. K. Schütz, Demut nach der Lehre des hl. Thomas, Paderborn 1924.

5. Gott der Herr pflegt seine Heiligen in diese Geheimnisse der Wahrheit einzuweihen, nicht nur durch die Lehren der Weisheit, die er sie vernehmen läßt, sondern mehr noch durch die des Leidens, mit welchen er sie heimsucht. Hierothaeus doctus est patiens et discens divina, hatte der Pseudo-Areopagite geschrieben. [613]

Man vergegenwärtige sich die Krankheiten Alfonsens, [614] wie sie uns durch die Biographen und die eigenen Geständnisse des Heiligen geschildert werden! So werden wir über die fernere Frage Aufklärung finden, warum der heilige Kirchenlehrer auch die Geduld zu den Haupttugenden des Lebens zählte.

Das Leiden des Heilandes, die Geschichte der heiligen Martyrer, deren Geduld und Verdienste Alfons noch in seinem hohen Alter verherrlichen wollte, waren neben den Lehren des Lebens die Hauptquellen, aus welchen der heilige Gottesmann seine Überzeugungen schöpfte und den nötigen Trost fand, die Prüfungen seiner Leiden zu ertragen.

Herrliche Seiten über das gottergebene Leiden, über die Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes und die Ergebung in denselben bei Krankheiten, inneren Prüfungen, Seelenleiden, Verlassenheit; über die Annahme der Todesart und die Verdienstlichkeit dieses heroischen Aktes waren die Früchte der Betrachtung Alfonsens. [615]

Er wußte, daß in unseren Fähigkeiten die Spuren der Erbsünde um so gefährlicher sind, je edler das Seelenvermögen ist, das durch die Sünde verletzt wurde; daß der Mensch in dem irascibeln Begehrungsvermögen noch schwerer verwundet ist als in dem konkupiscibeln. Somit spielen die timores mit all ihren Folge-

[613] De Div. Nom. c. 2.

[614] Corr. spec. Indice. Sue malattie nell' ordine chronologico, nel 1744 (I, 104), nel 1746 (I, 119. 159), nel 1748 (I, 147), nel 1750 (I, 177), nel 1753 (I, 218), nel 1754 (I, 248), nel 1755 (I, 277), 1756 (I, 325), 1757 (I, 368), 1758, 1762, 1763, 1764, 1765, 1766, 1767, 1768, 1769, 1772, 1773, 1774, 1775, 1777, 1778, 1781.

[615] Sposa, c. XIII. XIV; Pratica, c. V. VI. XIV. XVII; Regol. § 4, Apparecchio c. XXXVI. Via della Salute, P. II, § 11. 13. 19. 39; Glorie di Maria, P. III; Dei dolori di Maria; Riflessioni sulla Passione. . . . Hierher gehören auch die verschiedenen Gebete, Orazione sowie die Vorbereitungen auf den Tod, die Alfons ganz besonders empfahl. Protesta per ben morire, I, 873 sqq.

erscheinungen, den Ängsten, der Trägheit, der Scheu vor jeder Betätigung, der Einbildung und Vergrößerung jeder Gefahr im menschlichen Leben eine noch größere Rolle als sogar die ungeordnete sinnliche Liebe.[616] Wie der Gesetzesgeist im Alten Bund sich besonders kundgab in der Tapferkeit, in der Eroberungslust, in dem angreifenden Mut, der sich zeitliche Erwerbungen zum Ziel gesteckt hatte, so ist das Kennzeichen des Neuen Testamentes die Erwartung der ewigen Güter, die sich eher durch die Geduld, durch die Zuversicht auf den ewigen Lohn als durch den Angriff mit dem Schwert verwirklichen läßt.

Also auch hier die durch eine wahre Intuition bestätigte Lehre: principalior actus fortitudinis est sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.[617]

6. Diese grundlegenden Überzeugungen, die ganz spontan aus der Seele der Heiligen fließen, widerlegen in schlagender Weise die verschiedenen Doktrinen über den Wert und die Natur der Tugenden, die im Laufe der Zeiten durchzubrechen suchten. So finden wir auch in der Geisteslehre Alfonsens die gründlichste Zurückweisung eines Irrtums, der zwar latent in jeder denkenden Menschenseele liegt, den aber ein untreuer Sohn des Heiligen in feste Normen zu bringen suchte: wir meinen den sogenannten Amerikanismus.[618]

Nach Hecker sollten zwecks Annäherung an die moderne Kultur und Wahrung amerikanischer Eigenart die übernatürlichen Tugenden nicht auf Kosten der natürlichen, sondern vielmehr letztere gepflegt und geübt werden, um dem Christentum auf diese Weise einen Einfluß auf die irdischen Dinge zu verschaffen; daher solle es das Hauptgewicht nicht mehr wie bisher auf die sogenannten passiven Tugenden legen, wie Demut, Geduld und

[616] Daher ist auch die fortitudo eine größere Tugend als die temperantia. Sum. theol. II—II. q. 123, a. 12.

[617] Ib. II—II. 123, a. 6.

[618] Man vergleiche über ihn: Elliot, The life of P. Hecker, New-York 1894; Ch. Maignen, Le P. Hecker est-il un Saint? Paris 1897. Delative, Un Catholicisme américain, Namur 1898. Ferner auch Kremer, C. Ss. R., Le Neo-Réalisme américain, Louvain 1920; auch L. De Ridder in Nouv. Revue théol., Mars 1905, Le livre de Mr. Houtin (l'Américanisme) et la lettre de Léon XIII à propos des vertus naturelles ou laïques. — Wozu, heißt es, die kontemplativen Orden? Kraftverlust, Müßiggang, Zeitvergeudung!

Gehorsam, sondern auf die aktiven, da die Männer der Tat die Herren der Welt seien. Aus den nämlichen Gründen seien die Orden nicht mehr an die Befolgung der evangelischen Räte zu binden, da diese Gelübde der menschlichen Freiheit zu enge Grenzen zögen und überhaupt der Entfaltung der christlichen Vollkommenheit sowohl als des allgemeinen Wohlstandes entgegen seien: [619] Irrtümer gegen den Glauben, gegen die Vernunft und das Gefühl zugleich, die durch das Schreiben Leos XIII. an Kardinal Gibbons [620] ihre Widerlegung fanden.

Auch die übernatürliche Weltordnung besteht, nicht bloß die natürliche. Es gibt nach der katholischen Lehre neben den erworbenen Tugenden die eingegossenen (virtutes infusae). Unser Grundirrtum wird immer der sein, daß wir glauben, nur dasjenige habe Wert, was wir selbst erworben, während wir jenes geringschätzen, was uns Gott gegeben hat.

Wie treffend hat doch der hl. Thomas diese Anschauung richtiggestellt, indem er darauf hinwies, daß es edler sei, ein größeres Gut mit Hilfe eines anderen zu erlangen, als sich mit einem unvollkommenen Gute zu begnügen, das man mit eigenen Kräften erreichen könne, „wie derjenige besser daran ist," fügt er hinzu, „der die volle Gesundheit mit Hilfe eines Arzneimittels erlangen kann, als jener, der sich ohne Arznei mit einer unvollkommenen Gesundheit begnügen muß. Et ideo," so schließt er, und es bezieht sich dies auch auf die eingegossenen Tugenden, „creatura rationalis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quae huiusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suae naturae". [621] Mit Recht können diese schönen Worte als das Herz der gesamten Theologie bezeichnet werden.

Daß diese latenten Kräfte der sogenannten passiven Tugenden sowie überhaupt alle verborgenen inneren Seelenkräfte keine toten Größen, sondern zur gegebenen Stunde sich durchsetzende Energien sind, geht nicht nur aus der Natur der Tugend hervor, die ihrem Wesen nach Kraft, Güte, Vervollkomm-

[619] Buchberger, Kirchl. Handlexikon, Art. Amerikanismus, I, 184.
[620] Testem benevolentiae, 22. Jan. 1899.
[621] Sum. theol. I—II. q. 5, a. 5, ad 2.

nung ist, sondern auch aus der Widerlegung des Irrtums, der den Schein mit dem Sein, die agitatio mit der actio verwechselt und nur denjenigen Handlungen eine Wirklichkeit zuspricht, die sich sofort nach außenhin kundgeben. „Noli hoc solum videre, quod publice fluit," hatte schon der hl. Augustin gesagt, „est aliquid quod quaerendo invenies." Die intensivste Handlung ist nicht jene, die am meisten Geräusch verursacht. Wie heilkräftige Quellen in der Tiefe der Erde zuerst ihre Gewässer sammeln, bevor sie nach außenhin durchbrechen, so auch jene verborgenen Energien der Seele, die sich im Unterbewußtsein gesammelt haben: es zeige sich eine Spalte, es komme eine Erschütterung, es biete sich eine Gelegenheit dar, und man wird die Wirkungen sehen. Das Leben Alfonsens, seine gesamte Lehre, sein Einfluß in der Kirche sind uns Bürge, daß der Pragmatismus der Tat, den wir in seinen Werken bewundern, nur eine Folge des Idealismus seines Lebens, vor allem aber seines Denkens war.

7. Die Sonne des Geisteslebens ist, wie es der Name schon andeutet, der Heilige Geist. Wie das Werk der Schöpfung dem Vater, das Werk der Erlösung dem Sohn zugeeignet wird, so wird die Heiligung der Seelen auf das mächtige, vervollkommnende, wohltuende Wirken der dritten Person der allerheiligsten Dreifaltigkeit zurückgeführt, auf den Heiligen Geist.[622]

Er ist die substantielle Liebe des Vaters und des Sohnes, der Gast unserer Seelen, das Band, das sie mit Gott vereinigt.[623]

„Wir müssen uns leider", klagt P. Weiss, „den Spott gefallen lassen, den Renan mit der Erneuerung eines Wortes von Feuerbach über uns ausgießt, da er dieser nebelhaften dichterischen Allegorie, dieser vergessenen dritten Person ohne Liebhaber und Anbeter hämisch sein Beileid ausdrückt."[624]

---

[622] Per appropriationem; cf. Sum. theol. I, q. 38.

[623] Ib. I, q. 36. 37. 38. 39.

[624] Apol. V, 147. Vgl. auch Brémond, op. cit. V, p. 46 ss.: La doctrine spirituelle du P. Lallemand (La conduite du Saint-Esprit); auch Froget, De l'Inhabitation du Saint-Esprit dans les Ames justes, Paris 1900, sowie die Werke von Meschler, Coulin, Zardetti, Gaume.

Der Niedergang der theologischen Studien, der in den letzten Jahrhunderten den tiefgründigen spekulativen Traktat der Trinitätslehre durch positive Autoritätsmethoden ersetzte, trägt eine Hauptschuld an der leider nicht zu bestreitenden Tatsache, daß die Lehre von dem Heiligen Geist in der heutigen Zeit nicht mehr die ihr gebührende Beachtung findet. So kommt es, daß die Gaben und Früchte des Geistes sowie auch die Seligkeiten, die schon in der frühchristlichen Literatur wie die duftende Krone des Baumes der Vollkommenheit bildeten, in den heutigen Fachwerken oft kaum erwähnt werden, während auch im Mittelalter das gesamte Innenleben sich in dieser Gnadenwelt bewegte.

Wie steht es in dieser Hinsicht mit der Geisteslehre des hl. Alfons?[625]

Bei nur oberflächlicher Betrachtung wird es uns scheinen, daß er ein Kind seiner Zeit sei. Wer jedoch näher zusieht, dem wird eine neue Welt aufgehen. Wir suchen den vollen aszetischen Gedanken des heiligen Kirchenlehrers festzustellen; wir wollen einen Blick in sein Seeleninneres werfen; wir dürfen uns zu diesem Zweck nicht bloß mit dem toten Buchstaben begnügen, so wie er sich hier und da in einer flüchtig hingeworfenen Bemerkung offenbart, wir müssen bis zum Kern seiner Überzeugungen vordringen.

Diese volle Überzeugung von dem Wesen und Wirken des Heiligen Geistes wird dem klar, der sich einen Gesamteinblick in die Werke des heiligen Kirchenlehrers verschafft.

Wie der hl. Thomas seine unsterblichen Ausführungen über den Heiligen Geist in der Summa contra Gentiles zusammengestellt hat,[626] so behandelte Alfons die dogmatischen Lehren über die Gottheit des Heiligen Geistes, über dessen Beziehungen zu Vater und Sohn, mit gründlicher Gediegenheit in seiner Storia delle Eresie.[627] Es wird kaum einen einzigen wichtigeren Text geben, den Alfons daselbst nicht angeführt und er-

[625] Polifka, Die sieben Gaben des Heiligen Geistes und der hl. Alfons von Liguori.

[626] Cf. Ctr. Gent. L. IV, c. 21 et 22, De effectibus attributis Spiritui Sancto.

[627] Dell' Eresia di Macedonio, che negava la divinità dello Spir. S. Op. dogm. VIII, 288 sqq. (Walter II, 338 sqq.). Eresia de' Greci . . . i quali dicono che Spir. S. procede dal solo Padre, non dal Figlio, VIII, 296 (Walter II, 847 sqq.).

läutert hätte. Die Herabkunft des Heiligen Geistes und dessen Bedeutung für die Kirche schildert er in einer herrlichen Seite der Verità della Fede.[628] Sein Wirken in den Seelen können wir in den christologischen und mariologischen Schriften des heiligen Kirchenlehrers verfolgen, wo er uns zeigt, wie der Heilige Geist sowohl den Leib als die Seele des Gottmenschen mit allen Vollkommenheiten ausschmückte, die ihm gebührten.[629] Die Vorbilder des Alten Bundes, die der Geist Gottes in Maria verwirklichte, die Tugenden, das Gnadenmaß, mit dem er ihre Seele ausstattete, das alles hat er behandelt.[630] So redet uns Alfons auch von dem Wirken dieses göttlichen Geistes in der Seele des Christen, wo er durch seine Erleuchtungen, seine Einsprechungen, seine Gnaden die größte Fruchtbarkeit und Tätigkeit entwickelt.[631] Die ganze christliche Vollkommenheit führt er auf diesen göttlichen Geist zurück, besonders aber das herrliche Gnadengeschenk der Tugend der göttlichen Liebe.[632] Daher auch die schöne Novena dello Spirito Santo, wo er uns von den Wirkungen der Liebe spricht, von diesem flammenden Feuer, diesem leuchtenden Licht, diesem stillenden Wasser, diesem erquickenden Tau, dieser stärkenden Kraft, diesem kostbarsten aller Schätze. Daher die dringende Empfehlung der Andacht zum Heiligen Geist, der Benützung der liturgischen Feste und Gebete.[633] Die ganze Aszetik des Heiligen wird von dem Licht dieser Gedanken durchstrahlt, wie wir es besonders in den Gebeten und Anmutungen Alfonsens feststellen können.[634] — Im strengsten Anschluß an die Lehre der Kirche warnt er jedoch vor den Gefahren seiner sogenannten inneren Leitung des Geistes Gottes ohne Anschluß

---

[628] Della venuta dello Spir. S. VIII, 644 (Walter I, 218).

[629] Cf. Dujardin, Vraie Epouse, vol. XI, Sermon de Vêture pour deux Epouses de J. Ch., p. 281 (2e édit.).

[630] Glorie, Acclamazioni in lode die Maria, I, 355, auch Discorso dell' Immac. Concezione, I, 157 u. passim.

[631] Serm. compend. Serm. 29: L'amore dello Spir. S. nell' santificare le anime, III, 473; Modo di conversare, I, 479; Sposa, c. II (IV, 16).

[632] Novena dello Spir. S. II, 392 sqq.

[633] Ibid. Avvertimento u. Operetto spir. Neap. 1769. Fromme Übung, um die 7 Gaben des Hl. Geistes zu erlangen, und Supplica (bei Dujardin VI, 523).

[634] Atti per la Com. I, 418; Via della Salute, II, 257 usw.

an das äußere Lehramt der Kirche, wie seine Bemerkungen über den Spiritus privatus der Protestanten es uns dartun.[635] Es ist dadurch aller Schwarmgeisterei ein Riegel vorgeschoben.

Jedoch nicht bloß die aszetischen Gedankenkreise des heiligen Kirchenlehrers werden durch die Strahlen der Gaben des Heiligen Geistes beleuchtet, auch die mystischen Horizonte erscheinen uns verklärt durch dieses Gnadenlicht. Wie des Abends die untergegangene Sonne die hohen Schneeberge im milden Licht des Alpenglühens erscheinen läßt, so leuchten auch in die Geisteslehre des hl. Alfons mystische Seligkeitsstrahlen herein. Sie verklären den Horizont, sie reden von einer anderen höheren Welt, die in dem Innenleben die Fortsetzung des aszetischen Strebens ist, von jener heiligen Berauschung, welche die Seele dem Fluß der Zeitlichkeit entrückt, um sie den Vorgeschmack der ewigen Glückseligkeit genießen zu lassen.[636] Goldene Jenseitsstrahlen, die aus den höheren Sphären jener Gnadensonne kommen, die jeden Menschen erleuchtet, „quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.“[637]

8. Fragt man daher, welches nach dem Geiste des hl. Alfons der Höhepunkt des bisher gekennzeichneten Erleuchtungsweges ist, so glauben wir sagen zu können, es sei das Bestreben, Licht, strahlendes, erwärmendes Licht in den Seelen zu schaffen.[638] Da aber Christus der Herr, unser menschgewordener Gott, der Mittelpunkt des ganzen Geisteslebens ist und es bleiben muß, so wird der gesuchte Kulminationspunkt der Erleuchtung darin bestehen, diese gottmenschliche Person[639] im Licht der Gaben des Heiligen Geistes zu verstehen, sie durch die Kraft desselben Geistes

---

[635] Verità della Fede, l. cit. VIII, 644; auch Walter, Index: Spiritus privatus seu internus, I, 61. 286. 289. 291. 353. 480. 710. 711.

[636] Vgl. S. Aug. Ctr. Faust, XII, 48; Confess. VII, 17.

[637] Joh. 1, 9.

[638] Die Erleuchtung *(ἔλλαμψις, φωτισμός)* ist das spezifische Moment der via illuminativa. Weiss, V, 731; Schram, § 107.

[639] Der hl. Bonaventura, dessen Opusc. de tripl. via für die Einführung des dreifachen Weges im Mittelalter bahnbrechend war, verlegt den Schwerpunkt der via illuminativa in die Imitatio Christi (Ed. Quarracchi, vol. VIII, p. 12, c. 3, 1).

nachzuahmen und in dessen Tröstungen zu genießen.[640] Sind es nicht diese Lehren, die uns aus den Schriften Alfonsens entgegenstrahlen, zwar weniger aus den technischen Traktaten der Tugendlehre, als aus den erbaulichen Werken, in denen er uns das gottmenschliche Leiden und Wirken nahegebracht hat?[641]

III. Das Wachstum der Tugenden.

Die bisherigen Erörterungen führen uns zur Besprechung der hauptsächlichsten Mittel, die nach der Geisteslehre unseres Heiligen das Wachstum der Tugenden befördern. Es sind dies der Gedanke der Nachfolge Christi, die gute Meinung und richtige Motivierung der Tugenden, endlich auch die Übung oder die Akte. Wir fügen diesen Ausführungen ein Wort über die Rolle der Beharrlichkeit in der Aszetik Alfonsens hinzu.[642]

a. Nachfolge Christi.

Es ist den Menschen nicht möglich, ihre Pflichten immer im höchsten Licht vor Augen zu haben. Daher gab ihnen Gott die großen Beispiele seines Sohnes, „ut ad ea velut ad exemplaria provocemur et divina agere doceamur."[643]

---

[640] Der Stimulus amoris, P. I, c. 7, redet auch: De septemplici ascensu contemplationis in passione sec. septiformem gratiam Spiritus Sancti.

[641] Diese Auffassung wird zwar von Alfons nicht durch Worte gelehrt; wir glauben aber, daß sie seiner Anschauungsweise, seinem Geiste entspricht, da der Schwerpunkt seiner Gedanken in dem Leiden des Heilandes ruhte, das er nicht bloß im Lichte des Glaubens, sondern in dem jener höheren Prinzipien (der Seligkeiten, der Früchte des Geistes) behandelte und betrachtete.

[642] Modus autem virtutis in tribus consistit secundum Philosophum. Quorum primum est, si aliquis operetur sciens . . . Secundum autem est, ut aliquis operetur volens vel eligens et propter hoc eligens (motus voluntatis [Motivierung] et intentionis [Absicht, Meinung]) . . . Tertium autem, ut firmiter et immobiliter se habeat (Beharrlichkeit) et operetur (Akte). Sum. theol. I—II. q. 100, a. 9.

[643] Tertullian, cit. bei Massouillé, Méditations, p. 120. — Wie erwünscht wäre es, daß in einer gediegenen Monographie das gesamte Material der Nachfolge Christi nach biblischen, patristischen, theologischen Gesichtspunkten gesichtet, bearbeitet und behandelt würde! Wir besitzen in unserer kirchl. Literatur einen unerschöpflichen Reichtum von Materialien. Leider sind sie nicht geordnet. Vgl. bei Max Huber S. J., Nachahmung der Heiligen, I, 337—365, verschiedene praktische Methoden der Nachahmung, die jedoch bei weitem nicht vollständig sind.

Auch Alfons war ein großer, begeisterter Nachahmer des göttlichen Heilandes.

Wir finden die Bestätigung davon in seinen Briefen, in seinen Werken, in der ersten, zum Teil von dem Heiligen selbst verfaßten Regel,[644] in seinem ganzen Leben. Das anmutigste und vollständigste Bild, das uns Alfons in seinen Schriften von der geliebten Person seines göttlichen Meisters entwirft, liegt uns in einer Ansprache vor, die er einst an zwei Ordenspersonen bei Gelegenheit ihrer Einkleidung hielt.[644a] Er beschreibt ihnen den göttlichen Heiland als den „schönsten, den reinsten, den treuesten Bräutigam".

Er ist totus desiderabilis, ganz liebenswürdig, möge man ihn als das ewige Wort betrachten im Schoße des Vaters, oder als Menschen in den Armen seiner Mutter, in seinem verborgenen oder in seinem öffentlichen Leben.

Alfons führt nun diesen Gedanken des weiteren aus und beleuchtet die Gestalt des göttlichen Bräutigams im Licht der Ursächlichkeit. Sei es, daß man die wirkende Ursache, die causa efficiens, d. h. den Hl. Geist, ins Auge fasse, der mit unendlicher Macht die heilige Menschheit des ewigen Wortes in dem Schoße seiner Mutter gebildet hat; sei es, daß man an die causa materialis, d. h. an das reinste Blut der jungfräulichen Gottesmutter denke, das er zur Heranbildung dieses fleckenlosen Leibes verwertete; sei es, daß man sich die causa formalis, d. h. die überaus heilige Seele des Herrn vergegenwärtige, die mit dem Worte Gottes vereinigt war und „die in dem Antlitz Jesu den Glanz der Tugenden und der verhüllten Gottheit

[644] Diese Primaevae Regulae, die bis zum Jahre 1749 beobachtet wurden, bieten uns in der Tat eine anziehende Schilderung der Nachfolge Christi nach den zwölf den Redemptoristen vorgeschriebenen Monatstugenden. Mit Recht konnte der P. General Raus von ihnen schreiben: In iis primaevis Regulis velut in nitido speculo ipsius S. Fundatoris nostri animus refulget atque ardens eius desiderium, ut Congregati magno conatu omnique studio in Jesu Christi, divini Redemptoris imitatione incumbent. (Doc. miscell. C. Ss. R., Romae 1904, p. 5.)

[644a] Diese Ansprache ist zu finden bei Dujardin, Oeuvres de St. Alphonse, XI, p. 278: Sermon de Vêture pour deux jeunes Epouses de J. Ch. „Qualis est dilectus tuus ex dilecto." Sie wurde unter den Manuskripten des Heiligen gefunden und erst 1867 veröffentlicht.

erstrahlen ließ“: immer werde dieser Bräutigam der „schönste“ sein. Auch die causa idealis und die causa finalis, d. h. das ewige Wort als der Abglanz des Vaters, das Spiegelbild aller Vollkommenheit, sowie der Zweck, den Jesus bei seiner Menschwerdung verfolgte, nämlich die Vervollkommnung des Menschengeschlechtes, erhöhen diese Schönheit. [645]

Gewiß ein prächtiger Rahmen, der in dem Geiste Alfonsens die Umrisse des vollendetsten Christusbildes fassen konnte!

Wie ernst es Alfons mit dem Gedanken der Nachfolge Christi nahm, wissen wir, wie bereits gesagt, nicht nur aus den verschiedenen Texten seiner Ordensregeln, [646] die er so fleißig bear-

---

[645] Diese flüchtigen Angaben unseres Heiligen ließen sich durch viele andere Stellen seiner Werke ergänzen, so daß eine dahingehende Abhandlung folgende Materialien verwerten könnte:

a. Über die causa exemplaris alles, was Alfons über das „Verbum“, über die Eigenschaften Gottes usw. geschrieben hat. Siehe Walter, Opera dogm. S. Alfonsi, Index: Trinitas, Christus, Deus. Vgl. ebenfalls den sehr lehrreichen Text der Primaevae Regulae.

b. Über die causa efficiens, den Hl. Geist, vgl., was oben hierüber gesagt wurde. Siehe auch die Stellen über die causa motiva, die Liebe des Vaters, des Sohnes zu den Menschen (Rifless. sulla Passione loc. cit. sowie il s. Natale), das Wirken des Hl. Geistes.

c. Über die causa formalis vgl. die christologischen Lehren des Heiligen über die Gottheit, Menschheit, über die Seele Christi, die unio hypostatica, die coassumpta:

1. *De scientia Christi*, Christus als Lehrer: Walter I, 206, De doctrina Christi; Meditazioni per l'Avvento II, 317 ss.; Christus Licht: Medit. 6 (II, 329); Nome di Gesù, Dujardin IV, 497. 498 (inédit) etc.

2. *De gratia Christi*, Christus als Vorbild der Tugenden: Vorbild unseres Glaubens, der Liebe, der Armut, der Reinheit, der Demut, der Abtötung usw. Vgl. die Literatur weiter unten.

3. *De potentia Christi*, Christus als Helfer: Arzt, II, 342; Beschützer gegen Versuchungen, I, 705; Tröster, II, 341, I, 701. 711; Nahrung (Sakramente); Beglücker, I, 708 etc.

d. Über die causa materialis vgl. Glorie di Maria; De corpore mystico; Novene di s. Giuseppe, di s. Teresa, di s. Francesco di Sales, di s. Michaele; Vittorie d. Martiri.

e. Über die causa finalis, die Heiligung der Seelen (santità), s. Motiva Incarnat. et Redemptionis; Discorsi di S. Natale, II, 667; Vorsehung Gottes. . . . Condotta ammirabile; Discorsi in occasion. di flagelli, III, 618. Auch die Traduzione de' Salmi enthält herrliche christologische Stellen.

[646] Vgl. auch die 1749 approbierte Regel, Op. IV, 690, sowie in der lateinischen Ausgabe (die letzte ist von 1923) den Index alphab. „Imitatio Jesu Christi“.

beitet hatte und selbst so pünktlich beobachtete, wir ersehen es auch aus seinen Briefen.[647] So schrieb er mit eigener Hand an den Marchese G. G. Montallegre, der einen Auszug der Regel verlangte, um ihn dem Papst zu übergeben: „Der hauptsächlichste Zweck der Kongregation des Allerheiligsten Erlösers ist, mit der göttlichen Gnade so vollkommen, als es nur möglich ist, das Leben und die heiligen Tugenden unseres Herrn Jesu Christi nachzuahmen, sowohl zum eigenen geistlichen Vorteil, als auch zum Nutzen des Volkes des Königreichs, vorzüglich der von geistlicher Hilfe am meisten verlassenen Seelen, zur Erleichterung der Arbeit der Bischöfe, vor allem in den bedürftigen Diözesen.“[648]

Nur was der Heilige selbst getan, das hat er den anderen so dringend vorgeschrieben.[649] Wir sehen denn auch, wie die Regel, die er seinen Ordensmitgliedern gab, nur allein dieses Ziel verfolgte und alle Mittel, d. h. die Tugenden, die Übungen, die Berufsarbeit, mit diesem Geiste durchdringen wollte.[650] Aber ebenso klar ist, wie selbst die aszetischen Werke, die der Heilige für alle geschrieben hat, fortwährend den Gedanken der Liebe zum Heiland, der Nachfolge Christi wachrufen.[651] In seiner Regel hat Alfons mehr das zu erreichende Ziel vor Augen, er spricht bestimmt und knapp, so wie es ein Gesetzgeber zu tun pflegt; in seiner Geisteslehre bedient er sich einer mehr zwanglosen Redeweise und führt das Beispiel des Heilandes mehr als Mittel und mitreißenden Beweggrund an, besonders bei den schwieri-

[647] Die Stellen über die Liebe zu Jesu im Index.

[648] Corr. gen. I, No. 24 (Gen. 1736).

[649] Omnibus Superioribus impense commendatur, ut multi sint in hac de Jesu Christi imitatione exponenda doctrina. Reg. C. Ss. R., No. 4.

[650] L. cit. Index.

[651] Unter den in Betracht kommenden Stellen siehe bes.: Opere di S. Alfonso, Vol. I, Rifless. s. Passione (per totum), Pratica di amar (passim), Regolamento, Della mortif. p. 876. Vol. II, Apparecchio, Consid. 36, Uniformità, p. 170, Via della Salute, P. I, § 7. 16. 23. 58. 64. 79. 95. Parte II, § 12. 17. 26. 36, Novene, Avvento, Natale, Cuore di Gesù, 317 sqq. Vol. III, verschiedene Stellen in Selva, auch Sermon. Comp. 4. 29, Discorsi p. la Novena d. s. Natale. Vol. IV, Sposa, c. III, c. 1, § 3, Avvisi u. Opusc. I, § 2 (p. 403), Opusc. II, Consid. 12, La vita dei religiosi è più simile alla vita di G. Cr. Lettere, No. 24. 717. 755 etc.

geren Tugenden des Lebens, wie bei der Demut, der Geduld, der Armut und der Kreuzesliebe.

Es steht daher unzweifelhaft fest, daß der Gedanke der Nachfolge Christi im Geistesleben Alfonsens eine stark vorherrschende Stellung einnimmt, ja von ihm als das wichtigste, licht- und kraftspendende Mittel zum Fortschritt in der Tugend betrachtet wurde.

b. Gute Meinung und Motivierung der Tugenden.

1. Eine große Rolle in der Aszetik spielt auch die Intentio, oft reine Absicht, gute Meinung, „purità dell intenzione" genannt.[652]

Wie es das Verdienst des hl. Augustin, des großen Lehrers der „intentio" ist, in der christlichen Sittenlehre diese erhabene Wahrheit so leuchtend hervorgehoben zu haben,[653] so kommt dem hl. Alfons jenes andere zu, sie in mögliche, ausführbare, prägnante Formen gegossen zu haben. „Non valde attendas, quid homo faciat, sed quid cum facit respiciat,"[654] war der Leitsatz des großen Kirchenlehrers von Hippo. St. Alfons zeigte uns die Kunst, dies praktisch zu betätigen.

St. Thomas unterscheidet in seinem Traktat über die menschliche Handlung eine zweifache Meinung, die intentio finis und die intentio mediorum.[655]

Erstere hat den großen, bestimmten Wirklichkeitswert[656] des menschlichen Endziels vor Augen; letztere kümmert sich um die Zwischenziele, um die Mittel. Die rastlose Tat-Aszetik der modernen Zeiten hat den Schwerpunkt mehr auf diese letztere, nächstliegende Stufe verlegt, während größere und ruhigere Zeiten sich vorwiegend mit dem Hauptziel befaßten. Daher in so vielen

---

[652] Siehe bei Alfons Vera Sposa, c. XIX (IV, 310); Pratica di amar, c. VII (I, 777); Regolamento, I, 856. 885; Via della Salute, P. II, § 44 (II, 313); Modo di conversare, I, 480 sqq.; Contrassegni, I, 903. Siehe auch Vindiciae Alfonsianae, Roma 1872, P. II, Quaest. 1: An et quomodo teneatur homo omnes actus suos ad Deum referre, p. 127 sqq.

[653] De Trinit. X, c. 7; XI, c. 9; Serm. 62, 331.

[654] In Psalm. 31. En. 2.

[655] Sum. theol. I—II. q. 12, per tot.

[656] Nicht ein flüchtiges, unbestimmtes und unerreichbares Ideal, sondern ein bestimmtes Ziel sollen wir verfolgen. Vgl. Comperts, Sittliches Ideal, Bern 1914; C. Hilty, Schlaflose Nächte, Leipzig-Frauenfeld 1901.

heutigen Büchern der Kult dieser zerstückelten, auf das einzelne ausgehenden guten Meinung, mehr denn jener der richtigen „Zielerfassung", der „Gesinnung".

Alfons weist der guten Meinung in seiner Geisteslehre eine große Rolle zu. Sie ist der Ausdruck der Wahrheit, das Zeichen unseres guten Willens, der Beweis unserer Liebe, das Maß der Sittlichkeit, die Bürgschaft unseres Erfolges, unseres Lohnes, unserer Verdienste. [657]

Nach der allgemeinen Ansicht der Väter, lehrt Alfons, wird der gewöhnliche Christ durch ein Gebot und nicht bloß durch einen Rat verpflichtet, ein übernatürliches Ziel zu verfolgen und all seine Handlungen auf Gott hinzulenken. Um so mehr muß dies die nach Vollkommenheit strebende Seele tun.

Obwohl nun die virtuelle Meinung genügt, um unser Tun zu heiligen, ohne daß die aktuelle hierzu erfordert ist, obwohl auch das vollkommene Motiv der Liebe (perfectum motivum caritatis) [658] zum christlichen Handeln nicht geboten ist, so wird sich doch die nach Vollkommenheit strebende Seele bemühen, nicht nur die selbstsüchtigen und natürlichen Zwecke zu vermeiden; sie wird oft die gute Meinung erneuern, zum wenigsten des Morgens, auch vor den wichtigeren Handlungen des Tages, wie vor dem Beten, der Kommunion, der heiligen Messe, der Arbeit usw. Sie wird sich sodann bestreben, wenn möglich die höchsten Ziele zu verfolgen, wie es jenes ist, Gott in allem zu Willen zu sein, alles zu verrichten zu seinem Wohlgefallen, „per dar gusto a Dio". [659]

Glücklich, schreibt Alfons, wer handelt, um Gott wohlzugefallen und um seinen Willen zu erfüllen. [660] Es ist das vollkommenste, Gott darzubringende Brandopfer, . . . holocausta medullata offeram tibi. [661] Es ist der Sieg des Geistes über den Körper, der ewigen Interessen über die

[657] Sposa, l. cit. c. XIX.

[658] Vindiciae Alph. l. cit. Die intentio habitualis aber genügt nicht, da der habitus eine Möglichkeit des Tuns, nicht aber eine Ursächlichkeit in sich schließt.

[659] Sposa, c. XIX. — Vgl. hier auch J. Ernst, Über die Notwendigkeit der guten Meinung (Straßburger Theol. Studien VII, 2. 3), Freiburg 1905.

[660] Via della Salute, l. cit. II, 314.

[661] Ps. 65, 15.

zeitlichen. Es ist die Teilnahme an den Absichten Gottes selbst, die der Mensch zwar der Wirklichkeit nach nicht zu erreichen, dem Wunsche nach aber zu ersehnen vermag.

Durch die Lehre von der guten Meinung wird die Lehre von der Vollkommenheit bei Alfons zum Abschluß gebracht, da die Ordnung der Handlung durch jene der Absicht ergänzt wird. [662]

Obige Formel: „Beato chi opera solo per dar gloria a Dio e per seguire il suo volere" verkörpert somit den vollständigsten Vollkommenheitsbegriff des Heiligen. Er gibt auch dem Tugendstreben seine wahre Richtung.

2. Verschieden von der intentio ist die Motivierung der Tugenden. [663] Wir verstehen unter diesem Worte die Gesamtheit der Beweggründe, die uns zur Übung der Tugenden anhalten. Es gibt innere und äußere Beweggründe der Tugenden. Die ersteren ergeben sich aus jenem bestimmten „Bonum rationis", auf das jede einzelne Tugend als ihren Gegenstand ausgeht; sie fallen zusammen mit dem sogen. Formalobjekt der Tugend, weil sie jeweils ihre Gestalt (forma), ihr Antlitz (species) bilden. Sie helfen uns, die verschiedenen Tugenden von einander zu unterscheiden. Die äußeren Beweggründe sind jenes zahlreiche Heer der rationes causantes, motivantes, impellentes usw., die zwar den Tugendakt nicht in seinem inneren Wesen berühren, ihn aber von außenher beeinflussen, damit sich die tugendhafte Tat rascher, leichter, freudiger und vollständiger vollziehen könne. [664]

Wir haben bereits auf die hervorragende Rolle der Liebe in der Geisteslehre Alfonsens hingewiesen. Durch die Ausführungen über die vorherrschende Stellung der theologischen Tugenden vor den moralischen wurde dieser Gedanke nochmals

---

[662] Sum. theol. II—II. q. 83, a. 9, ad 2.

[663] St. Thomas behandelt diese Frage bei der electio, Sum. theol. I—II. q. 13, a. 1. Er nennt die Motivierung ratio volendi, virtus motiva, auch motivum, motor. . . . Cf. III. Sent. D. 27. q. 2, a. 4; sol. III: Caritas ad omnes virtutes comparatur et ut motor et ut finis et ut forma.

[664] Unaquaeque virtus habet . . . quamdam formam ex natura propriae potentiae per determinationem ad proprium objectum et iterum formam . . . ex superiori (virtute); sic temperantia in actu suo ponit modum proprium et (modum) prudentiae, caritatis et gratiae; l. cit. ad 5.

hervorgehoben. Es fragt sich nun, ob unser Heiliger in seinem Vollkommenheitssystem dieser Tugend der Liebe eine derartig vorherrschende Stellung eingeräumt hat, daß er das gesamte Tugendleben nur durch dieses eine Prinzip motivierte, oder ob er auch die anderen spezifischen Beweggründe der verschiedenen Tugenden zu ihrem Recht kommen ließ?

Ein Blick in die Werke Alfonsens wird uns davon überzeugen, daß er in harmonischer Weise diese doppelte Taktik angewandt hat. Obwohl er nach dem Vorbild des hl. Augustin in der Liebe jenes höchste, letzte, göttliche Motiv sah, dem es allein zusteht, mit entscheidender Gewalt alle anderen Beweggründe zu beherrschen und das menschliche Herz vollends zu beruhigen, so unterließ er es doch nicht, als wahrer Erzieher in der Übung der Tugend, auch die formellen Beweggründe der einzelnen Tugenden hervorzuheben. Wie die Natur keine Sprünge macht, wie die Kunst nicht bloß der Veranlagung, sondern auch der Schulung bedarf, so verlangt auch die Tugend der Liebe, um vollkommen zu sein, notwendigerweise die Ausbildung der moralischen Tugenden.[665] Daher kein wahres Tugendleben ohne formelle, präzise, spezifische Motivierung dieser Tugenden durch das Formalobjekt, das sie ihnen entleiht. So sehen wir auch, wie Alfons diese Tugenden (opere et pazienza) als die wahren Prüfsteine (contrassegni) der Liebe bezeichnet;[666] so können wir uns auch in seinen einzelnen Abhandlungen über die Tugenden vergewissern, daß er an erster Stelle immer diese spezifischen Beweggründe anführt, um dann erst diese einzelnen Tugenden wie Nebenflüsse dem großen Strom der Gottesliebe zuzuführen, der sie ihrem Endziel entgegen trägt.[667]

Wie wichtig diese Feststellung für die religiöse Erziehung ist, ergibt sich von selbst.

---

[665] Sum. theol. I—II. q. 65, a. 3. Utrum caritas possit esse sine aliis virtutibus moralibus.

[666] Contrassegni securi per riconoscere in noi il amore di Dio (I, 900).

[667] Man vergleiche die einzelnen Tugenden in der Sposa (Mortificazione, Umilità, Orazione. . . .). Die Pratica hebt das „göttliche Motiv" mehr hervor. Jedoch übersehe man nicht: Caritas est forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effective (et extrinseca). Sum. theol. II—II. q. 23, a. 8, ad 1.

c. Die Akte.

Damit die Tugend echt sei, muß sie, wie wir bereits gezeigt haben, ex habitu radicato,[668] d. h. aus einer festgewurzelten Gewohnheit entstanden sein. Dies wird erreicht durch die wirkliche Übung der Tugend, durch die tugendhaften Akte.

Was verlangt Alfons in dieser Hinsicht? Folgende vier Stücke:

1. Daß man das Gebiet der Wünsche verlasse, um in jenes der Wirklichkeit, der Taten überzugehen.

„Um zur Vollkommenheit zu gelangen", schreibt er, „müssen wir große Wünsche haben. Die großen Entschließungen gefallen dem Herrn, sagt die hl. Theresia, als ob sie schon ausgeführt wären.

Sie müssen jedoch aufrichtig und fest sein; denn bloße Begierden, womit träge Seelen sich abgeben, die immer nur wollen, dabei aber auf dem Wege Gottes keinen Schritt vorwärts machen, helfen nichts. Von solchen spricht Salomo, wenn er sagt: ‚Der Träge will und will nicht' und ‚Die Begierden töten den Trägen'." [669]

2. Daß man sich übe im Alltagskampf des Lebens durch den Kleinkrieg der Selbstüberwindung, der Abtötung, der tugendhaften Handlungen, so wie er uns durch unseren Charakter, durch die Standespflichten, die Bedürfnisse des Lebens aufgezwungen wird.

„Welch eine reiche Ernte von Tugenden und von Verdiensten ist zu hoffen, wenn eitle Wünsche, Anhänglichkeiten, Neugierde, witzige Bemerkungen u. dgl. schon im Entstehen unterdrückt werden!" schreibt der Heilige. „Wird dir in irgend einer Sache widersprochen, so gib nach, sofern der Ehre Gottes hierdurch kein Abbruch geschieht. Mit deiner Ehre bringe Jesu Christo ein angenehmes Opfer dar. Empfängst du einen Brief, den du gerne lesen möchtest, so überwinde dich und laß eine Zeit vorübergehen, bis du ihn öffnest. Derlei Überwindungen können tausendfach in einem Tag verrichtet werden." [670]

---

[668] Tertium est . . . ut firmiter et immobiliter habeat et operetur, et ista firmitas proprie pertinet ad habitum, ut vel aliquis ex habitu radicato operetur (I—II. q. 100, a. 9). Die tugendhafte Handlung muß somit quoad rem et quoad modum vollkommen sein. Quoad rem, d. h. sie muß die nötigen Bestandteile haben (die materia virtutum und die forma specifica); quoad modum, d. h. sie muß die nötigen Bedingungen des Maßes, der Geradheit, der Mäßigung, der Festigkeit erfüllen (Sum. theol. I—II. 65, a. 1). Wer eine Tugend hat, besitzt sie alle: Nec vera iustitia est, quae prudens, fortis et temperans non est. S. Greg. Mor. lib. 22.

[669] Sposa, c. IV (IV, 41).

[670] Sposa, c. VII, § 1 (IV, 64).

3. Daß man einige schwere und notwendige Tugendakte in der Betrachtung oder durch gutgewählte Monatsentschlüsse vorbereite, um sie mit aller Kraft und Vollendung ausführen zu können.

„So sah man die Heiligen, wie sie mit Sanftmut redeten oder das Stillschweigen beobachteten, ohne eine Aufwallung zu verspüren beim Erfahren einer schweren Beleidigung, bei heftigen Verfolgungen, bei großen Schmerzen des Körpers oder der Seele oder bei dem Verlust eines wertvollen Gegenstandes oder einer geliebten Person. Derartige Siege über sich selbst erlangt man gewöhnlich nicht ohne diese Festigkeit, die man in einem gut geregelten Leben, in dem Empfang der Sakramente und in der fortwährenden Übung der Betrachtung, der geistlichen Lektüre, des Gebetes schöpft. . . .“ [671]

4. Daß man gegebenenfalls die heroischen Tugendakte übe, die Gott von uns verlangt.

Wir wissen in dieser Hinsicht, wie Alfons das Tugendbeispiel derjenigen unter den Seinigen pries, die sich gegebenenfalls für die Tugend hätten in Stücke hauen lassen, die wie die P. P. Cafaro, Villani, Mazzini, Fiocchi, Ferrara und andere dem eigenen Willen abgestorben waren. [672] Nicht nur von seinen Kongregierten, auch von den anderen forderte er diese energischen Akte.

„Vi avete da mettere in testa di fare la sua ubbidienza, crepando e buttando sangue, cosi vi farete santa, e cosi hanno fatti i santi,“ schrieb er am 7. November 1771 an Schwester Brianna Carafa. „Sie müssen sich in den Kopf setzen zu gehorchen, wenn Sie auch darob bersten und Blut auswerfen müßten: so werden Sie sich heiligen, und so haben es die Heiligen getan.“ [673]

Es stimmen diese Mahnungen mit jener anderen überein:

„Wer nicht zu schlucken versteht, kann nicht heilig werden. Chi non ingotta, non si fa santa . . .“ [674] u. a.

d. Rolle der Beharrlichkeit.

In wahrhaft augustinischem Geiste [675] und schärfer denn jeder andere Aszet hob Alfons in dem System seiner Geisteslehre die Rolle der Beharrlichkeit hervor. [676]

---

[671] Rifl. s. Passione, P. IV, c. 9 (I, 707).

[672] Corr. gen. 1 Febr. 1750 No. 112.

[673] Corr. gen. 7 Nov. 1771, No. 681.

[674] Corr. gen. 30 Ap. 1771, No. 661.

[675] Cf. St. Augustin, De Dono Perseverantiae; St. Thom. Sum. theol. I—II. q. 110, a. 10: Utrum homo . . . indigeat auxilio gratiae ad perseverandum . . ., auch II—II. q. 137: De Perseverantia (ut virtute).

[676] Op. dogm. Contra gli Eretici prit. reformati, Ses. VI (VIII, 862; Edit. Walter I, 613). Storia delle Eresie, Conf. VI, § 1 (VIII, 309; Ed.

Sie war ihm nicht bloß das „firmiter et immobiliter operari“ des Philosophen, das jeder Tugend eigen ist; sie war ihm auch nicht allein der Zukunftsblick des Klugen, der die Ferne umfaßt; sie war ihm die große Gabe des Himmels.

Mit anderen Worten, Alfons betrachtete die Beharrlichkeit mehr als Gnade denn als Tugend.[677]

Bei dieser Gnade unterscheidet er faktisch einen doppelten Gesichtspunkt: erstens die Gnade oder richtiger die „Kette von Gnaden“, die das ganze menschliche Leben umfaßt; zweitens die „endliche“ Beharrlichkeit oder die Gnade „des guten Todes“.[678]

Er verlangt diese Gnade, wie er die Liebe verlangt,[679] denn sie war ihm nichts anderes, als die fortgesetzte, die bis an das Ende sich erstreckende Liebe.

Er verlangte sie durch das große Mittel des Gebets, gemäß den Mahnungen des hl. Augustin: „Hoc Dei donum suppliciter emereri potest, id est supplicando impetrari.“[680] Er wollte daher, daß dieser Kette von Gnaden unserseits eine Kette von Gebeten entspreche,[681] da Gott die tägliche Gnade zu beharren nur dem täglichen Gebete gewähre,[682] inbezug auf die Todesstunde aber von uns verlange, daß wir uns die Beharrlichkeit sichern durch eine Fülle des Gebets, die während des Lebens zu sammeln sei.

Walter II, 362); Conf. XI, § 5 (VIII, 366; Ed. W. II, 425—428). Del gran Mezzo della Preghiera, P. I, § 3. Della perseveranza (II, 550).

Opere ascet. Glorie di Maria: Maria ottinene la persev. I, 40; rende dolce la morte, I, 45. Rifless. sulla Passione: Della speranza che abbiamo in G. Cr.; Della persev. finale, P. IV, c. 9, § 2 (I, 705). Regolamento: Preghiera per la pers. (I, 870, 875). Serm. comp. s. 26 (II, 455 sqq.). Selva, P. III, c. v. § 7. Dell' ultima prediche s. perserv. (II, 608). Avvisi ai novizi per la persev. (IV, 410). Apparecchio, cons. 31: Della pers. (II, 141). Lettere (Cf. Indice).

[677] Cf. Sum. theol. II—II. q. 137, a. 1, ad 2. Jedoch spielt auch die virtus perseverantiae bei Alfons eine Rolle, da er seine Kongregierten durch ein besonderes Gelübde (votum perseverantiae) sich dazu verpflichten ließ.

[678] Siehe Glorie di Maria, l. cit.

[679] Apparecchio, Intento dell'opera, II, 5; ib. Cons. 31 (II, 141).

[680] De Don. Persev. c. 6.

[681] Del gran Mezzo, II, 550.

[682] Ibid. 551. Quotidie petenda est, ut quotidie obtineatur (Bellarmin).

„Comedent fructus viae suae . . . sie werden die Früchte ihres Weges verzehren", erklärte der Heilige in diesem Sinn. [683]

Die Besorgnis um diese Gnade ließ Alfons auch beten um die Gebetsgnade für die Beharrlichkeit. [684] Sie ließ ihn das Gnadenmaß Gottes, den Wert der Zeit, die Flucht der Gelegenheiten, die Wankelmütigkeit des menschlichen Willens ins Auge fassen, mit einem Worte alle Elemente, die die Beharrlichkeit gefährden könnten. [685] „Sola perseverantia coronatur" war die Maxime, die er zu wiederholen pflegte. [686]

Mit Recht kann man daher behaupten, daß die so energisch betonte Lehre Alfonsens über die Beharrlichkeit nicht bloß die Ausübung der Tugend gesichert hat, mehr denn menschliches Unvermögen es zu tun vermag, sondern daß sie uns auch die Kunst des Heiles, ja die Erlangung der Heiligkeit auf die denkbar sicherste Weise zugänglich gemacht hat.

Klare und praktische Erfassung des wahren Tugendbegriffes, glückliche Gruppierung aller Tugenden unter der Führung der Liebe, Scharfsinn und Erfahrung bei der Wahl der bevorzugten Teiltugenden, Betonen des Wirkens des Heiligen Geistes in den Seelen, warme Begeisterung für die Nachfolge Christi, starke Hervorhebung der Rolle der Beharrlichkeit, das sind die spezifischen Punkte, die das Tugendstreben des hl. Alfons kennzeichnen.

§ 3. Die Vereinigung. [687]

Wir sind in der Geisteslehre des hl. Alfons bei der letzten Wegstrecke angelangt, die von den Schriftstellern des geistlichen Lebens gewöhnlich als Einigungsweg oder via unitiva bezeichnet wird.

Wie es der Name sagt, umfaßt sie die höchsten und letzten Stufen der Vollkommenheit, die Vereinigung unserer

[683] Prov. 1, 27. Apparecchio, Cons. X. Mezzi per apparecchiarsi alla morte, II, 46.

[684] Preghiere divote a Gesù ed a Maria per ottenere le grazie necessarie alla salute, I, 864 (Regolamento).

[685] Die betreffenden Gegenstände s. Via della Salute.

[686] Cf. Lettere, Indice: Perseveranza u. Vocazione (Mezzi per la perseveranza).

[687] Die Literatur s. bei den einzelnen Unterabteilungen.

Seelen mit Gott. Bald wird diese Vereinigung mit dem Beistand der Gnade durch die vorherrschend aktive Tätigkeit des Menschen verwirklicht, bald vollzieht sie sich, wie in den passiven Zuständen, durch das prädominierende Eingreifen Gottes in den Seelen.

Nach der bereits entwickelten Lehre besteht die Vollkommenheit in der Liebe zu Gott. Diese ist in ihrer edelsten Form Freundschaftsliebe; „caritas est amicitia“.[688] Spezifische Mittel der Vereinigung müßten somit jene Übungen sein, die die vollendetste und höchste Entfaltung dieses Freundschaftsverhältnisses mit Gott bewirken.[689]

Wie kommt es nun aber, daß so viele unter den Geistesmännern in ihren hierher gehörenden Abhandlungen das Schwergewicht der zu behandelnden Übungen nicht auf Tugendakte verlegen, welche die Liebe vermehren, sondern eher auf solche, die einen Zuwachs von anderen Tugenden bezwecken?[690] Gehören nicht die sogen. „Übungen der Frömmigkeit“, die Andachten, das Gebet, die Betrachtung, die Beschauung eher zur Tugend der Gerechtigkeit als zur Liebe?

Der hl. Thomas gibt uns die Lösung dieser Schwierigkeit, indem er uns in seinen Abhandlungen über die Religion,[691] die devotio[692] und das Gebet[693] daran erinnert, daß jene Tugenden, die von der Liebe befohlen werden und die Liebe zum Zwecke haben, gleichsam zu vollendeten Akten der Liebe werden.[694]

Die theologischen Tugenden zeigen uns, was Gott in uns wirkt; die höchste moralische Tugend, die religio, weist uns auf das höchste Streben hin, durch welches wir uns mit Gott vereinigen können. So kommt es, daß der hl. Thomas sich die Frage stellen kann: Utrum religio sit idem sanctitati,[695]

[688] Sum. theol. II—II. q. 23, a. 1.

[689] Siehe hierüber I—II. q. 27 u. q. 28, a. 1, ad 2.

[690] Die via unitiva ist übrigens bei den Geisteslehrern zumeist recht unvollständig behandelt, vgl. z. B. Tissot, Vie intérieure (12e éd.), Paris 1913, p. 423 ss.

[691] Sum. theol. II—II. q. 82, a. 2, ad 1.

[692] Ib. a. 3.

[693] Ib. q. 83, a. 1, ad 2 u. a. 3, ad 1.

[694] Ib. q. 81, a. 5 u. q. 83, a. 1, ad 2 u. a. 3, ad 1 u. ad 3.

[695] Ib. q. 81, a. 8.

um sie im bejahenden Sinne zu lösen. Mit Recht schreibt daher der Pseudo-Areopagite: „Wenn wir durch unsere Gebete Gott anrufen, so stehen wir entschleierten Geistes vor ihm. — Quando orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi.“ [696]

Auch Alfons hat die via unitiva in demselben Geiste behandelt. Wir greifen hier aus der Masse des Gebotenen nur die drei erwähnten Hauptpunkte heraus: des Heiligen Ansichten über die Betrachtung, die Beschauung und die besonders von ihm empfohlenen Andachten und Gnadenmittel.

I. Die Betrachtung. [697]

1. Unter Betrachtung — von Alfons gewöhnlich l'orazione mentale genannt — verstehen wir jene nach Form, Inhalt und Zeit geregelte Übung des innerlichen Gebets, wie sie sich in der Kirche seit dem ausgehenden Mittelalter ausgebildet hat. [698]

Die veranlassenden Gründe dieser Neuerung im Geistesleben — denn als solche darf man die methodische Betrachtung bezeichnen — hat uns der Benediktinerabt Dom C. Butler in seinem neuerdings erschienenen und aufschlußreichen Werk Benedic-

[696] Ib. q. 82, a. 3 u. q. 83, a. 3, ad 1. Der tiefere Grund dieser Schwierigkeit müßte gesucht werden in dem Unterschied der communicatio bonorum bei der iustitia und der amicitia. Una efficit, altera supponit communionem. Schon Aristoteles hat diese Frage berührt, Eth. L. VIII, 1, 9.

[697] Von den Werken des hl. Alfons vgl.: Praxis Confess., c. IX, No. 121—126 (G. IV, 596) u. c. X, § III, No. 217—226 (G. IV, 628); Vera Sposa, c. XV (IV, 228); Selva, P. II, Istr. V (III, 125); Regolamento (I, 854, 857); Pratica di amar, I, 786; Via della Salute, 2 P. Rifl., § 14, 15 (II, 270); Del gran Mezzo, II, 515; Sermoni, s. 39 (III, 521); Opuscoli rel. al stat. relig. I, 396 passim; Modo di conversare alla famigl. I, 471; Regolamento per i seminari, III, 978; Nove discorsi in oc. di flagelli, III, 655. — Cf. auch Lettere, Index: Orazione . . . Opere dogm. Ed. Walter, Index: Oratio, Meditatio. P. Aigner C. Ss. R. gibt in der deutschen Ausgabe der Selva „Der Priester in der Einsamkeit“, im Anhang, S. 540, zum ersten Male in deutscher Sprache eine vollständig ausgearbeitete und sehr lehrreiche Betrachtung des hl. Alfons „Über die Notwendigkeit des innerlichen Gebetes“ heraus.

[698] Siehe hierüber Poulain, Grâces d'Oraison ch. II, § 5: Coup d'oeil sur l'histoire de l'oraison mentale; auch Watrigant, Quelques Promoteurs de la Méditation méthodique au 15ème Siècle, Enghien 1919; Dom Besse, Une question d'histoire littéraire au 16ème siècle, Revue des Questions hist. 61 (1897) 22—51; von Chastonay S. J., Des Abtes Garcia Cisneros geistliches Übungsbuch, Stimmen der Zeit 48 (1918), 497 ff.

tine Monachism dargetan. „Warum", fragt er, „wurden seit dem fünfzehnten oder sechzehnten Jahrhundert in allen religiösen Orden, die Benediktinerkongregationen nicht ausgenommen, täglich bestimmte Zeiträume für ein halb- oder mehrstündiges innerliches Gebet eingeführt? . . . Fr. Baker", [699] so fährt er fort, „gibt uns hierüber eine befriedigende Antwort, wenn er behauptet, es sei die größere Kompliziertheit des Lebens sowie auch die zunehmende Zerstreuung bei der Ausübung der Berufsarbeit der Mönche und der Religiosen, die diese bestimmt zugeschnittenen Perioden eines mehr konzentrierten Gebetslebens notwendig machten." „Es läßt sich nicht leugnen," schreibt Fr. Baker wörtlich, „daß das mündliche Gebet jenen Personen nicht mehr genügen konnte, die durch die Studien weit mehr zerstreut wurden, als es früher bei der Handarbeit der Fall gewesen war, da diese eine ruhige Beschäftigung mit göttlichen Dingen nicht ausgeschlossen hatte. So kam es, daß die Einführung gewisser Stunden der Sammlung zur unumgänglichen Notwendigkeit wurde, wenn der Geist der Beschauung nicht völlig verloren gehen sollte. Und diese Übung allein mußte zum großen Teil einen Ersatz bieten für jene Unterlassungen, durch welche wir von dem Geiste unserer Vorgänger abgewichen waren." [700]

Faßt man diese neugeschaffene methodische Betrachtung, so wie sie heute in ihren verschiedenen Formen gepflegt wird, von ihrer materiellen Seite aus ins Auge, so muß zugegeben werden, daß sie im Vergleich zur früheren Betrachtungsart keine wesentliche Änderung bedeutet. Fromme Erwägungen, Erweckung von Affekten, bestimmte Vorsätze sind geistige Vorgänge, die in der Natur einer jeden Gebetsart eingeschlossen sind. [701] Selbst der Name dieser Übung, die von den neueren geistlichen Schriftstellern zumeist „meditatio" genannt wird, findet sich bereits schon in der ältesten Literatur vor, obwohl der diesem Wort zugrunde liegende Sinn oft sehr verschieden ist. [702]

---

[699] Ein großer Benediktinermystiker, dessen berühmtes Werk, „Sancta Sophia", 1657 herausgegeben wurde (Butler, op. cit., p. 104).

[700] Butler, Op. cit. The Benedictine Idea in the Centuries, p. 305.

[701] Heiler, Das Gebet, 1920 ff.

[702] Über die verschiedene Bedeutung der Worte lectio, meditatio, oratio, contemplatio siehe Revue spirit. Juli 1921 (II, 1, p. 303).

Die Neuheit dieses auf eine kürzere und bestimmte Zeitdauer beschränkten „innerlichen Gebets" ist eher formeller Art und besteht in der mehr oder weniger systematisierten Gliederung, durch welche die Natur und Reihenfolge der inneren Akte bestimmt und vorgeschrieben werden. Daß hierbei die kräftig organisierende Hand des hl. Ignatius an erster Stelle mit eingegriffen hat, ist das Verdienst dieses großen Heiligen [703] und kann von niemand im Ernst bestritten werden. [704] Seinem Beispiele folgend haben andere Geistesmänner, je nach Charakter, Bildung, Bedürfnissen der Zeit, oder je nach der Aufgabe, die ihnen Gott in der Kirche zugewiesen hatte, diese innere Struktur erweitert, gemildert oder anders ausgebaut, so daß nach und nach verschiedene Betrachtungsmethoden entstanden sind. Unter ihnen verdienen neben der bereits erwähnten des Stifters der Gesellschaft Jesu die Methoden der Sulpizianer, die des heiligen Petrus von Alcantara, die des hl. Franz von Sales und die des hl. Alfons eine besondere Erwähnung. [705]

---

[703] Cf. Monumenta historica Societatis Jesu (Madriti 1894 sqq.), Monumenta Ignatiana, Series II: Exercitia spiritualia S. Ignatii de Loyola et eorum Directoria; Roothaan S. J., Die Geistlichen Übungen des hl. Ignatius von Loyola, Regensburg 1904, S. 76 ff.; Hettinger, Die Idee der geistlichen Übungen nach dem Plan des hl. Ignatius von Loyola, Regensburg 1908; De Maumigny S. J., Pratique de l'Oraison mentale; Jennesseaux S. J., Exercices spirituels de St. Ignace pour les Exercices de trente jours.

[704] Cf. A. Baudrillart, Vie de Mgr. d'Hulst, 2e éd., Paris 1912, I, 264 ss. Der hl. Ignatius ist nicht der Erfinder der methodischen Betrachtung; er ist aber gewiß der Verfasser jener organisierten Betrachtungsweise, wie sie in der ersten Woche der Exerzitien vorzufinden ist und von der ganzen Welt als die Ignatianische Methode bezeichnet wird. Hierdurch soll nicht in Abrede gestellt sein, daß sich bei dem Heiligen nicht auch Anhaltspunkte für andere Betrachtungsarten vorfinden, wie P. de Maumigny, Op. cit., vol. I, p. 320 ss. es dartut. Vgl. auch P. Brou S. J., La Spiritualité de S. Ignace, p. 19. 42, u. Note 3, p. 259, der sich hiergegen mit Unrecht zu wehren scheint.

[705] Wir können hier nicht im einzelnen auf diese verschiedenen Methoden, die übrigens selbst bei ihren Anhängern manche Varianten aufweisen, eingehen. Man greife zur entsprechenden Fachliteratur. Das Buch von P. Benedikt Tenbach, „Das innerliche Gebet", Mainz 1876, enthält gute Überblicke. Über die Methode des hl. Ignatius vgl. die oben angegebene Literatur, speziell Roothaan. Die Methode der Sulpizianer

Wir haben uns hier im einzelnen nur mit dieser letzteren zu befassen und glauben am besten die dem heiligen Kirchenlehrer eigenen Gedanken hervorzuheben, wenn wir die Wichtigkeit der Betrachtung, ihre Gegenstände sowie den Aufbau der von Alfons empfohlenen Methode kurz ins Auge fassen.

2. Die Wichtigkeit der Betrachtung hängt zusammen mit der Wichtigkeit des Gebetes. Wenn wir nämlich neben den allgemeinen Zielen der Betrachtung, die Alfons anschaulicher und bündiger als die meisten übrigen Geisteslehrer zusammengestellt hat,[706] nach dem eigenartigen Zweck forschen, den der Heilige bei dieser Übung mit besonderer Eindringlichkeit hervorgehoben hat, so kommen wir zu dem Schluß, daß für ihn die „orazione mentale" vor allem die große Pflicht des Gebets sichern sollte. So schreibt er in der Via della Salute: „Die größte Frucht der Betrachtung ist die Ausübung des Gebets[707] . . . l'esercitar le preghiere." In der Vera Sposa faßt er seine weitere Begründung in folgenden Worten zusammen: „da questa assoluta necessità che abbiamo di pregare, nasce poi la necessità morale dell' orazione mentale", d. h. aus der allgemeinen Pflicht, die wir haben zu beten, entspringt die moralische Pflicht zu betrachten. „Denn diejenigen," so fährt er fort, „die nicht betrachten und in den Zerstreuungen der Welt

ist in dem Werke Letourneau's, La Méthode d'Oraison mentale de St. Sulpice, Paris 1903, erklärt. Über Franz von Sales siehe Philothea sowie Fr. Vincent, St. François de Sales, Directeur d'Ames, p. 290 s.; über den hl. Petrus von Alcantara dessen Werkchen „Goldenes Büchlein über das innerliche Gebet". Wir geben S. 259 zur Orientierung einen kurzen schematischen Überblick über die vier verbreitetsten Methoden.

[706] Vgl. hierüber alle bereits angeführten Stellen, an denen von der Betrachtung die Rede ist. Zweck der Betrachtung ist dem Heiligen „l'unirci con Dio", die Vereinigung mit Gott (II, 271); daher, dem Plan seines Vollkommenheitsbegriffes gemäß, die Erkenntnis und Erfüllung des göttlichen Willens (272); die Erwerbung der Tugenden, bes. der göttlichen Liebe. — Daher ist ihm die Betrachtung „ein Born, der die Seele verjüngt", ein „Glutofen der Liebe", mit einem Wort „die heilige Esse", in welcher, in dem Feuer des Gebets, die verschiedenen Teile der Rüstung des Heils und der Heiligkeit (Gedanken, Kräfte der Seele usw.) geschmiedet werden.

[707] P. II. Rifl. 15 (II, 271).

Vergleichende Uebersicht der vier verbreitetsten Betrachtungsmethoden.

	Hl. Ignatius	Sulpiz. Methode	Hl. Franz v. Sales	Hl. Alfons
Vorbereitung	**Entfernte** **nähere** { Lies, höre / beginne ruhig } **nächste** { Anbetung Gottes Vorbereitungsgebet 1. Vorübung: Compositio loci 2. Vorübung: Gebet }	**entfernte** **nähere** **nächste** { Glaube Demut, Reue, Vereinigung Gebet }	**nächste** { Gegenwart Gottes in vierfacher Weise Gebet um Beistand Compositio loci (Bestimmung, Umschreibung des Geheimnisses) }	**entfernte** **nächste** { Glaube Demut Reue Gebet }
Hauptteil	a. **Anwendung der Seelenkräfte:** { 1. Gedächtnis 2. Verstand 3. Wille } b. **Gespräch** (colloquium) mit Gott	a. **Anbetung** (adoratio) (der Gegenstand in Gott) b. **Kommunion oder Teilnahme** (der Gegenstand in uns) { Motive Bedürfnis Gebet } c) **Mitwirkung** (cooperatio) Vorsätze	a. **Erwägung** b. **Affekte** c. **Vorsätze**	a. **Erwägung** (kurz) b. **Affekte** { (bes. Liebe, Vertrauen, Reue, Demut, Dank, Gleichförmigkeit, Ergebung usw.) c. **Gebet** { bes. um Liebe und Beharrlichkeit d. **Vorsätze** { allgemeine / spezielle }
Schluss	a. **Ueberblick** b. **Prüfung des Verlaufes** Ueberdenke { Lehre / Entschlüsse / Ausführung } c. **Vater unser**	a **Dank** b. **Bitte um Verzeihung** c. **Blumenstrauss**	a. **Dank** b. **Aufopferung** c. **Gebet** d. **Blumenstrauss**	a. **Dank** b. **Kurze Erneuerung der Vorsätze** c. **Bitte um Beistand** für sich für andere { arm. Seelen / Kirche / Sünder / Verwandte } d. **Blumenstrauss**
	(Nach Tenbach a. a. O. S. 409, und Roothaan S. 77 ff.; Maumigny I. 323)	(Nach Letourneau p. 14 ss.)	(Philothea P. II, Ch. 2. Ed. Annecy, vol. III, p. 73 ss.)	(Praxis Confess. No. 123. 217. 226)

leben, kennen weder ihre geistlichen Bedürfnisse, noch die Gefahren des Heils, noch die Mittel, die sie anwenden müssen, um die Versuchungen zu überwinden, noch die Notwendigkeit zu beten, in der wir uns alle befinden. So läßt man die Übung des Gebets, und wenn man nicht betet, wird man sicherlich zugrunde gehen.“ [708] Für die Priester hatte Alfons mit Betonung desselben inneren Grundes seiner Überzeugung in folgenden Worten Ausdruck gegeben: „Ein Priester, der das innerliche Gebet nicht übt, wird schwerlich zur Seligkeit und unmöglich zur Vollkommenheit gelangen.“ [709]

3. Auch in bezug auf die Gegenstände, über die man die Betrachtung anstellen soll, hatte der heilige Kirchenlehrer seine eigenartigen Gedanken. Obwohl er betonte, „daß die Betrachtung in der Regel über jene Wahrheiten und Geheimnisse zu halten sei, die uns am meisten rühren und die unserer Seele die beste Nahrung bieten“, empfahl er doch vor allem die Wahrheiten vom Ziel und Ende des Menschen sowie das Leiden des Herrn. [710] Weil er den Zweck verfolgte, die Seelen zum Heil und zur Heiligkeit zu führen, hatte er diese beiden Gegenstände gewählt. Der erste sollte sie von den „irdischen Anhänglichkeiten“ durch den Gedanken der Furcht befreien, der andere mit „himmlischer Liebe“ erfüllen.

„Memorare novissima“, schrieb er daher, an die Worte des Heiligen Geistes erinnernd, „et in aeternum non peccabis. Wer oft die letzten Dinge erwägt, d. h. den Tod, das Gericht, die Ewigkeit der Hölle und das Paradies, wird nicht in die Sünde fallen.“ [711]

Bei all diesen Wahrheiten sowie ganz besonders bei der Betrachtung über das Leiden des Herrn blieb unser Heiliger nicht bloß bei der äußeren Hülle der Dinge stehen, er drang vielmehr bis zur goldenen Seite der Wolke, d. h. bis zu den Gedanken des Glaubens und der Gottheit durch. [712] Auch

---

[708] Vera Sposa, c. XV (IV, 231).

[709] S. die Abhandlung: Über die Notwendigkeit des innerl. Gebets für Priester, bei Aigner „Der Priester in der Einsamkeit“, S. 541.

[710] Regol. I, 854, u. Sposa, c. XV, § 2 (IV, 237).

[711] Eccli. 7, 40. Regol. l. cit.

[712] Die Mystiker drücken dies in folgender Weise aus: Ex discursu imaginario nos debemus transferre ad ponderationem rei meditatae . . . et

die Akte, die er erweckt, sind zu allermeist volle übernatürliche Akte, die die ganze Höhe der Anschauung eines Heiligen verraten, wogegen so viele Ergüsse der neueren aszetischen Literatur pures Gerede und reiner Sentimentalismus sind. Die Betrachtung der ewigen Wahrheiten gibt der Frömmigkeit des Heiligen jenen ernsten Grundton, den alle ihr zuerkennen;[713] die Liebe zum Gekreuzigten, von der er sagte, „sie sei das schönste Buch, das man jeden Tag zur Hand nehmen sollte und in welchem man ebenso viel Geheimnisse lernen könnte, als der Heiland verschiedene Schmerzen ertrug", verleiht seinen Werken jene Wärme und Anmut, die uns auf allen Seiten entgegenweht.[714]

4. Die durch Alfons bei der Betrachtung verfolgten Ziele geben uns aber auch die Eigenart der Mittel, oder sagen wir richtiger der „Technik" an, die der Heilige bei Ausübung der Betrachtung angewandt wissen wollte.

Das erste ist die starke Betonung der Anmutungen, der Affekte. Obwohl er die Wichtigkeit der Erleuchtung im Seelenleben keineswegs verkannte, so glaubte er doch, daß sie schneller auf dem Weg des Herzens als des Verstandes erfolge. „Nicht so sehr die guten Gedanken des Geistes", pflegte er zu sagen, „als vielmehr die heiligen Affekte des Willens, wie die Akte der Demut, des Vertrauens, der Losschälung, der Ergebung, vor allem aber der Liebe, vereinigen uns mit Gott."[715]

---

transire ad puritatem intellectivam contemplationis. Antonius a Spiritu S., Tr. II, p. 9 u. 10. — St. Thomas nennt es die „contemplatio divinae veritatis".

[713] Farges, Phénomènes myst., p. 19.

[714] Von ungefähr dreihundert Betrachtungen, die er in seinen drei Hauptschriften, der Via della Salute, Apparecchio alla morte und Sermoni comp. hinterlassen hat, behandeln die allermeisten die ewigen Wahrheiten. Über das Leiden Christi s. Op. I, Riflessione sulla Passione, p. 537—748. Daneben hat der Heilige noch über zahlreiche andere Gegenstände Betrachtungen geschrieben: Meditaz. per l'Avento, Novene del s. Natale, dello Spirito S., in occas. di flagelli, il Ss. Sacramento, il stato religioso etc.

[715] St. Thomas nennt diese cognitio . . . per connaturalitatem, per modum inclinationis, notitiae experimentalis, per affinitatem ad divina, per contactum, quasi ex habitu, ex intimo sui usw., während er die erste als per usum rationis, per modum rationis, per viam intellectus, per studium et doctrinam usw. erfolgend bezeichnet.

Das zweite besteht in der bevorzugten Stellung des Gebets, das wie ein wohltuender Wasserstrom durch alle Teile der Betrachtung fließen soll und außerdem ihren Hauptteil bilden muß.[715]

Das dritte ist jener Ton der Natürlichkeit, der Einfachheit, der Vertraulichkeit, der die ganze Methode des Heiligen durchweht. Wir finden da keinen unnötigen Ballast, nichts Gezwungenes, nichts Gekünsteltes; alles sprießt mit der größten Selbstverständlichkeit aus den innersten Tiefen der menschlichen Seele. Wir ersehen dies auch aus dem Ton des Verkehrs, der die Beziehungen des Menschen zu seinem Gott regeln soll. Es ist der Ton des vertraulichsten Zwiegesprächs, wie ihn nur die Freundschaftsliebe eingibt. „L'orazione . . . è un colloquio tra l'anima et Dio" pflegte der Heilige zu sagen. Wie die Seele vor Gott ihre Affekte, ihre Wünsche, ihre Bedrängnisse und Nöten ausschüttet, so redet auch Gott zu ihrem Herzen.[717] Es ist dieser Freundschaftston ein wichtiges Merkmal der Aszetik Alfonsens; er muß in der Betrachtung immer besonders gewahrt werden.[718] Auch die Vorsätze, die die Betrachtung schließen sollen, tragen dieses Gepräge der Natürlichkeit, da sie „durch den Willen Gottes diktiert" naheliegende und mögliche Zwecke verfolgen, eher denn solche, wie sie durch ein selbstgeschaffenes Vollkommenheitsideal oder durch Anpassung und Einfügung in einen Zwangsrahmen hervorgebracht werden müssen.[719]

So kommt es, daß die Ausübung der Betrachtung, wie sie Alfons empfiehlt, eine leichte und jedermann mögliche Sache wird, gemäß der Bemerkung eines Schriftstellers, der sagt, daß die Vorsehung Freude und Vergnügen in alle unumgänglich notwendigen Bedürfnisse, wie in das Essen und Trinken hineingelegt habe, es also auch tun mußte bei einer so unumgänglich pflichtmäßigen Übung, wie es die Betrachtung sei.[720]

[716] Via della Salute, P. II; Rifl. 15 (II, 271).

[717] Ib. p. 273. Vgl. auch Modo di conversare, wo der Heilige die Art zu beten schildert.

[718] Die Schriftsteller unterstreichen sehr diesen Grundsatz, weil sonst die Seele allein wäre: solum secum loqueretur, sagt Antonius a Spir. S., et non cum Deo, ut notavit D. Thomas (I. q. 107, a. 1). Director. myst. Tr. II, D. 8 Lect. 9, No. 395. Vgl. auch Ctr. Gent. L. IV, c. 22.

[719] Praxis Confess. c. X, 223, auch Via della Sal. l. cit. (Per. 30).

[720] Surin, Catéchisme, bei Brémond, op. cit. V, 295.

5. Als kluger Seelenführer wollte jedoch Alfons die Liebe in den Herzen nicht bloß entzünden, er suchte sie auch zu unterhalten; daher seine Sorge für das, was wir die meditatio continuata nennen möchten. Nicht nur der geistliche Blumenstrauß,[721] der am Ende der täglichen Betrachtung aus den guten Gedanken und heiligen Affekten zu pflücken war, sollte zu diesem Ziele verhelfen; der ganze Apparat der Geistessammlung, wie ihn uns die Werke des Heiligen schildern, d. h. der Wandel in der Gegenwart Gottes, das Stillschweigen, die zahlreichen, oft erneuerten Schußgebete mußten dazu dienen.[722] So versuchte Alfons jene tiefste und gefährlichste Wunde, die uns die Erbsünde geschlagen hat und die bei den einen in der Gottentfremdung, bei den anderen in der Vorherrschaft des natürlichen oder doch des tätigen Lebens besteht, zu heilen. Der Mensch ist eben von Haus — nicht von Natur — aus vor allem ein Dynamiker, bevor er ein Statiker zu sein vermag. Er kann nicht bei seinem Gott, seinem Endziel verbleiben; die Geschöpfe, die Zwischenziele bringen ihn in Bewegung und Gärung. Er zieht das aktive Leben dem kontemplativen vor und glaubt nur dann zu wirken, wenn er handelt und hastet. Hatte nicht schon der Heiland seinen Freunden diesen Vorwurf gemacht, als er der Schwester des Lazarus zurief: „Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima"?[723] Um dieser Unordnung zu steuern, haben die Heiligen der Beschauung eine so wichtige Rolle eingeräumt, hat Alfons mit so dringenden Worten auf die Notwendigkeit der Betrachtung hingewiesen. Daher auch die großen Opfer an Zeit, die er von jenen verlangt, die die Vollkommenheit erstreben.[724] „Wollen wir heilig werden . . ., so müssen wir notwendig dem Gebet obliegen", schreibt er für die Priester, „und zwar

[721] Praxis Conf. l. cit. u. Sposa, c. XV (IV, 239).

[722] Sposa, c. 16 (IV, 241 sqq.).

[723] Luc. 10, 41.

[724] Obwohl Alfons für die Zeit, die man der Betrachtung und den anderen Übungen widmen soll, sehr weise Forderungen stellt, so läßt sich nicht leugnen, daß er von allen in dieser Beziehung sehr viel verlangt. . . . Drei Stunden täglich für eine Ordensperson (Praxis No. 157); zwei Stunden von den Priestern (Aigner 557); alle verfügbare Zeit von seinen Kongregierten etc. . . . Diese Zeitbestimmungen sind jedoch relativ zu verstehen.

viel, nicht bloß im Vorübergehen ein Viertelstündchen oder eine halbe Stunde lang, sondern viel, viel. Tun wir das nicht, so ist es moralisch gesprochen unmöglich, daß wir heilig werden; ich wiederhole: es ist unmöglich.“ [725]

Wir glauben nicht irre zu gehen, wenn wir nach dem Gesagten behaupten, daß der Sieg des beschaulichen Geistes über den tätigen in der Aszetik Alfonsens den Schwerpunkt des Innenlebens bedeutet.

Tiefe Begründung der Notwendigkeit der Betrachtung sowie Scharfsinn bei der Wahl und Begrenzung ihrer Gegenstände, Natürlichkeit und psychologisches Geschick, verbunden mit der ihm eigenen praktischen Gestaltungsgabe sind somit die hervorstechenden Merkmale der Betrachtungsmethode Alfonsens. Sie ist weniger intellektualistisch und diskursiv als die des heiligen Ignatius, weniger dogmatisierend und gewunden als die der Sulpizianer, dagegen mehr einfach und anmutend ähnlich der des hl. Franz von Sales, dazu noch wärmer im Ton, tiefer in der Begründung, praktischer in den Vorsätzen und vom Geiste des Gebets mehr durchdrungen.

Diese Vorteile sichern ihr besonders bei dem Volke eine bevorzugte Stellung.

II. Beschauung oder mystisches Leben.

Nach der Betrachtung müssen wir folgerichtig zur Beschauung oder, wie Alfons sie nennt, zur orazione di contemplazione [726] übergehen.

Es ist dies die komplizierteste, zugleich aber auch die anziehendste Frage des Innenlebens — die große quaestio vexata —, einerseits wegen der theoretischen Schwierigkeiten, die die spekulative Seite dieses Problems mit sich bringt; anderseits aber auch wegen der praktischen Folgen, die sich je nach der Stellung, die man einnimmt, aus ihr ergeben. Auch die historische Seite der Frage bildet trotz aller Lösungsversuche immer noch große Schwierigkeiten.

[725] Aigner, Priester in der Einsamkeit, Anhang, S. 554.
[726] Pratica del Confessore, c. IX (ital. Ausg. Op. IX, p. 818).

Unsere Aufgabe kann es nicht sein, auf all diese einzelnen Punkte einzugehen, [727] wir können sie hier bloß flüchtig im Vor-

[727] Die Literatur über diesen Gegenstand ist unübersehbar. Vgl. das Literaturverzeichnis zu Beginn dieser Arbeit, das jedoch bei weitem nicht erschöpfend ist. — Die tieferen Probleme müssen bereits in den Werken der neuplatonischen Schule, sodann bei Clemens von Alexandrien, Augustin, dem Pseuda-Areopagiten, Richard von St. Viktor, Bonaventura und Thomas studiert werden. Nur ins einzelne gehende Monographien könnten uns volle Klarheit bringen. Vgl. Koch's Pseudodionysius; Grandgeorge, St. Augustin et le Néoplatonisme, Durantel's Retour à Dieu, St. Thomas et le Pseudo-Denis u. a.

Von St. Thomas kommt in Betracht Opusc. 7. de Div. Nomin. (Ed. Vivès, vol. 29); ferner die verschiedenen Stellen seiner Werke, wo die Rede ist de amore, de raptu, de ecstasi, de donis Spiritus S., de dono prophetiae, de vita contemplativa.

Die faktische Seite läßt sich am besten erkennen bei St. Gregor d. Gr., St. Bernhard, der hl. Theresia, dem hl. Joh. v. Kreuz, dem hl. Franz von Sales. Über den phänomenologischen Standpunkt der Modernen vgl. bes. Pacheu, H. Delacroix, Gemelli etc.

Gute wissenschaftliche Traktate sind die von Philippus a. S. Trinitate, Summa theol. mysticae, u. Antonius a Spiritu S., Directorium mysticum; von Valgornera, Scaramelli, Ribet, Zahn u. a.

Über die historische Seite siehe Überweg-Heintze, Grundriß d. Gesch. d. Philos.; Honoratus a S. Maria, Tradition des Pères et des Auteurs eccl.; Saudreau, Vie d'Union; Brémond, Histoire du Sentiment religieux; Butler C., Western Mysticism, The teaching of Ss. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplatife life, London 1922. Die neueste Literatur wächst ins Unermeßliche. Vgl. die beiden Hauptrichtungen Poulain und Saudreau mit ihren Anhängern sowie die zwei Zeitschriften Revue d'Ascétique et de Mystique (Richtung Poulain) und Vie spirituelle (Richtung Saudreau, unter der glänzenden Führung von P. Garrigou-Lagrange O. P.).

Der Spanier Arintero O. P. hat in der letzten Zeit ein bedeutsames Werk herausgegeben, Questiones misticas. Hervorragend klar umschreibt Farges, Les Phénomènes mystiques, die umstrittenen Fragen. Siehe zur Beleuchtung des Standpunktes für die Lösung der Probleme den guten Artikel von Guibert, A propos de la contemplation mystique, Revue d'Ascét. et de Myst., T. 1, No. 4, oct. 1920, sowie Grabmann, Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters.

Die Lösung auch dieser gewaltigsten aller Fragen vollzieht sich nach den Gesetzen der Geschichte, daß auf die Thesis (das Faktum der Mystik findet reiche Anerkennung) die Antithesis (der Rückzug der Mystiker und ihre Verkennung) folgt, die dann durch die Synthesis

übergehen erwähnen. Unserem Zwecke gemäß haben wir nicht unsere eigene Ansicht darzulegen, sondern die Stellung des hl. Alfons zu all diesen Problemen zu erklären und wenn möglich einem Urteil zu unterwerfen.

Natur und Notwendigkeit der Beschauung, Stufen und Verhaltungsmaßregeln bei den mystischen Zuständen sind die vier Hauptpunkte, auf die sich die hierher gehörenden Gedanken zurückführen lassen. Die Ansichten Alfonsens über den Grad der Notwendigkeit der Beschauung dürften den wichtigsten Teil dieser Erörterung bilden.

a. Die Natur der Beschauung.[728]

Der hl. Alfons hat den Unterschied zwischen der Betrachtung, wie wir sie oben behandelten, und der Beschauung mit folgenden Worten dargelegt[729]: „Contemplatio multum differt a meditatione. In meditatione quaeritur Deus labore discursus; in contemplatione sine huiusmodi labore contemplatur Deus iam inventus. Insuper in meditatione anima operatur actibus suarum potentiarum; in contemplatione operatur Deus, et anima tantum patitur et recipit in se dona, quae a divina gratia sibi infunduntur, absque eo quod aliquid operetur, quoniam ipsa lux et divinus amor, quo tunc tota impletur, reddunt eam suaviter attentam ad contemplandam Dei sui bonitatem, qui tot illam cumulat donis.“

(die heutigen Bestrebungen in der Mystik als Leben und Wissenschaft) berichtigt wird. Möge diese Lösung den heutigen Zeiten durch Anwendung der richtigen Unterscheidungen gelingen!

[728] Von Werken des hl. Alfons s. Praxis Confess. C. IX, No. 126—145, De oratione contemplationis et eius gradibus, u. No. 221; Homo apost. App. I § 2. (Op. VII p. 661 sqq.) Storia delle Eresie, confut. XIV, Op. dogm., p. 409, Ed. Walter, II, p. 471, De Michaelis Molinos Haeresi.

Opere ascetiche. Breve pratica per la perfezione s. S. Teresa (II, 464); Uniformità alla volontà di Dio (I, 498); Del gran Mezzo della Preghiera, c. 3, § 1 (V, 542); Pratica di amar, c. XIII (I, 815); Sposa, c. XIV (IV, 225), auch c. XV, § 2 (p. 238) u. c. XVIII (p. 267); Regulae et Constit. C. Ss. R., erste Redaktion, XI (3 Stellen); Vita del R. P. D. Paolo Cafaro, IV, 659, und Vita di Suor Maria Teresa de' Liguori, IV, 675; Lettere, vide Orazione raccolta, I, 280 etc. Viele Briefe des Heiligen spielen auf diese inneren Zustände an.

[729] Praxis Conf. l. cit., No. 126.

Schauen statt des Suchens, Passivität[730] an Stelle der Aktivität wären somit die beiden Hauptunterschiede, die der Heilige besonders hervorhebt.

1. Bevor wir zu diesem Kernpunkt der Frage übergehen, sei auf einige Begriffe hingewiesen, die auseinandergehalten werden müssen. Es ist nämlich zu unterscheiden zwischen der natürlichen, der erworbenen und der mystischen Beschauung — der contemplatio naturalis, acquisita und infusa oder mystica.

Die natürliche Beschauung ist der geklärte Geistesblick des Philosophen . . . „est simplex intuitus veritatis“.[731] Er unterscheidet sich von der diskursiven Tätigkeit des Verstandes durch seine Klarheit und seine Sicherheit. Daher wird er auch von dem hl. Bernhard definiert als „verus certusque intuitus animi de quacumque re . . . sive apprehensio veri non dubia“.[732]

Obwohl dieser Blick formell ein Akt des Verstandes ist,[733] so tragen doch zu seinem Zustandekommen alle Fähigkeiten der Seele bei, vor allem der Wille und das Gemüt, so daß er mit Recht als einer der vitalsten Akte des Menschen bezeichnet werden kann.[734]

Auf ihm als auf der Unterlage der Natur baut sich die contemplatio acquisita auf. Sie ist die „christliche“ Form der natürlichen Beschauung, identisch mit ihr in ihrem Grundakt,

---

[730] In dem Sinn, wie wir es in der Einleitung zu dieser Arbeit S. 6 f. erklärt haben.

[731] Sum. theol. II—II. q. 180, a. 3, ad 1.

[732] De consid. c. 2.

[733] Die Scholastik drückt dies folgendermaßen aus: vita contemplativa quantum ad essentiam actionis pertinet ad intellectum, quantum ad id quod movet . . . pertinet ad voluntatem.

[734] Diese contemplatio naturalis oder intuitive Tätigkeit des Philosophen ist jedoch nicht so einfach, wie man es sich gewöhnlich vorstellt. Sie setzt, wie Semprini (La morale mistica dell' Imitazione di Cristo, p. 18, n. 47) richtig bemerkt, sowohl aristokratische als auch traditionelle Elemente voraus. Mit anderen Worten, sie kann wegen der Vorbedingungen, die sie verlangt (die simplificatio spiritus und purgatio affectus), nur von wenigen ausgeübt werden, und es finden sich immer bei allen Mystikern und Kontemplativen traditionelle Faktoren vor, d. h. eine gewisse Einweihung in die Kunst der Beschauung, die sich oft auf sehr alte Überlieferungen zurückführen läßt.

dem intuitus, verschieden von ihr zufolge der übernatürlichen Gnadenerhebung der Seele, einer Erhebung, die übernatürlich ist sowohl wegen des Ursprungs und Gegenstandes als auch wegen des Zweckes der Seelentätigkeit.

Während die erste sich durch die natürlichen Kräfte der Seele vollzieht, geht letztere von übernatürlichen Prinzipien, der Gnade, den Tugenden, den Gaben des Heiligen Geistes aus. Ihren Gegenstand bildet nicht jede beliebige Wahrheit, sondern die veritates divinae, da sie Gott vor allem und alles in ihm und durch ihn betrachtet.[735] Daher ist nicht das Wissen noch das Erkennen ihr Ziel, wie bei den Heiden, sondern vor allem das Lieben, das Genießen,[736] . . . „est cum sapida dilectione divinorum".

Nicht dem Gelehrten wird sie vorzüglich zuteil, sondern dem Frommen. Schön und etwas poetisch hat sie Richard von St. Viktor beschrieben: „Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa",[737] während in den ebenso schönen Worten St. Augustins, der sie als „perspicuae veritatis iucunda admiratio" bezeichnet, sich wohl schon der Schauer des raptus erkennen läßt.[738] Alfons hat diese Art der Beschauung mit den Worten von P. Segneri als diejenige gekennzeichnet, „quae unico intuitu cognoscit veritates, quas ante nonnisi longo discursu et labore cognoverat".[739] Er nennt als ihr charakteristisches Merkmal, das sie nach unten und nach oben abgrenzt, die unter dem Wirken des Heiligen Geistes, jedoch mit Hilfe der gewöhnlichen Gnade sich vollziehende, vorherrschend aktive Betätigung des Menschen.[740]

---

[735] Sum. theol. II—II. q. 180, a. 4.

[736] Cf. ib. a. 1: vita contemplativa terminatur ad delectationem quae est in affectu.

[737] De Contempl. I, c. 4.

[738] Alle diese Definitionen sind nicht formelle Begriffsbestimmungen.

[739] Praxis Conf., No. 127.

[740] Ib. So schreibt er: „anima adhuc est in statu activo . . . intellectui opus non est cum labore quasi extra animam exire . . . sed avulsus a rebus externis et collectus quasi intra animam ipsam absque labore, imo cum magna suavitate attendit illi veritati (Wirken des Heiligen Geistes) . . . . Nescio cur anima cessare debeat a bonis actibus voluntatis."

Daß eine solche Betrachtungsart nicht aus dem Gebiet des Unmöglichen gegriffen ist, ergibt sich nicht bloß aus dem bisher Gesagten, sondern es wird auch durch die Tatsachen der Geschichte bestätigt. Was dem Altertum möglich war, was das Heidentum heute noch mit unwidersprochener Sicherheit leistet — man denke nur an die Versenkungskunst der Buddhisten [741] —, sollte das Christentum nicht ergänzen noch vollenden können? „Sapientia enim haec," schrieb schon St. Bonaventura, [742] „quae mystica theologia dicitur, a Paulo apostolo est edocta, a Dionysio Areopagita suo discipulo conscripta, quae idem est quod extensio animi in Deum per amoris desiderium." — Ohne weiter von dem Mittelalter zu reden, das ganz unter dem Zeichen dieser Beschauung stand, die es mit der vita contemplativa identifizierte, [743] genüge es darauf hinzuweisen, daß eine contemplatio acquisita [744] auch durch die strengste Überlieferung der Karmeliterschule angenommen wird. „C'est l'enseignement oral et écrit de S. Jean de la Croix," schreibt Pater Maria Joseph Carm. Disc., „qui a formé jusqu'à ce jour la tradition unanime du Carmel réformé." [745]

[741] Vgl. Heiler, Die buddhistische Versenkung, auch Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligion; Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte, Ausg. Söderblom, Berlin 1918; Preger, Geschichte der deutschen Mystik; ferner die Werke von Silberer, Lehmann, Merx u. a.

[742] Oder auch Heinrich von Parma, dem die Theologia mystica des großen Meisters oft zugeschrieben wird. Cf. Prol. ed Vivès, Paris 1866, t. VIII, p. 2.

[743] Man gönne sich den Genuß und lese bei Thomas a Kempis, Opera omnia, den köstlichen Traktat: De Verbo increato, aeterno et immenso super omnes docentes animam illuminante (II, 403, ed. Pohl).

[744] Über die von den Modernen formulierte Frage, ob es eine contemplatio acquisita gebe, cf. Schram, Theol. myst., § 252; Maumigny, Traité de l'Oraison, I. II, p. 263 s.; Naval, Theol. ascet. et myst. cursus; Antonius a Spiritu S., Directorium mysticum, Tr. III, No. 30—32. S. auch Delacroix, Ascétique et Mystique, u. Saudreau, Vie d'Union, Degrés de la Vie spirit. sowie auch Vie spirituelle, Mars 1922.

[745] Etudes Carmélitaines, jan. 1920, No. 1 ss. Vgl. auch Thomas a Jesu O. C. D., De contemplatione acquisita et via brevis et plana orationis mentalis, sowie auch in der Zeitschrift Vie spirituelle (4e année, t. VIII, Sept. 1923, Etudes et Documents p. [278]) den gründlichen Artikel von P. G. de Ste Marie Madeleine: „La Contemplation acquise chez les théologiens Carmes déchaussés."

2. Die dritte Art der Beschauung ist die contemplatio infusa oder mystica.

Alfons schildert sie uns als eine außergewöhnliche Gnade. „Recollectio vero supernaturalis," so lauten seine Worte, „est illa, quam operatur Deus ministerio cuiusdam gratiae extraordinariae et per quam Deus collocat animam in statu passivo; ita ut recollectio supernaturalis seu infusa tunc proprie habeatur, quando collectio potentiarum non evenit ope ipsius animae, sed beneficio lucis, quam Deus infundit et per quam excitatur in anima magnus et sensibilis amor divinus." [746]

Was ist also Mystik nach Alfons? Sie ist höheres Licht, höheres Lieben; teilweises oder ganzes Gebundensein der Fähigkeiten; in den höheren Stufen sogar bestimmte experimentelle Kenntnis des gegenwärtigen Gottes, der sich im Zentrum der Seele mit dieser vereinigt. [747] Sie ist mit einem Wort nicht bloß gesteigertes Leben, sondern allerhöchstes Erleben. Und weil sie Erleben ist, ist sie eine persönliche, geheime, nicht benennbare Sache. Die menschlichen Worte, die sie zu fassen suchen, sind Stammellaute des Unvermögens, Lallen großer Kinder. Keine Definition kann sie erschöpfen, weil alle nur Teile treffen. So auch die schönste von allen, die aus dem Munde des großen Gerson stammt: „Sie ist erfahrungsmäßige Erkenntnis Gottes in der geistigen Umarmung der vereinigenden Liebe" — „Est experimentalis cognitio habita de Deo per amoris unitivi complexum." [748] Am wahrsten hatte dieses Unvermögen schon der hl. Bernhard ausgesprochen: „Illud licuit experiri, sed minime loqui. Non docet hoc lingua, sed docet gratia." [749]

---

[746] Praxis Conf., loc. cit., No. 133.

[747] Ib. No. 136. In summa anima in hoc statu constituta habet claram et experimentalem cognitionem Dei praesentis, qui in animae centro eam sibi conjungit.

[748] De myst. theol., t. III, p. 374 (P. VI, cons. 28, Ed. Hagae 1748).

[749] In Cant. s. 85, No. 14. — Benedikt XIV., De Beat. et Can. 1, 3, c. 26, definiert die contemplatio folgendermaßen: Est simplex intellectualis intuitus cum sapida dilectione divinorum aliorumque revelatorum, procedens a Deo speciali modo applicante intellectum ad intuendum et voluntatem ad intelligendum ea revelata et concurrente ad eos actus per dona Spiritus

b. Notwendigkeit der Beschauung.

1. Aus der Natur der Beschauung fließt folgerichtig der Begriff, den man sich von der Möglichkeit, der Notwendigkeit und der Häufigkeit der mystischen Zustände machen wird.

In diesem Punkt ganz besonders muß das praktische Urteil Alfonsens für uns bedeutungsvoll sein.

An mehr denn zwölf Stellen seiner Schriften hat der heilige Kirchenlehrer sich ausdrücklich über diese Frage geäußert.[750] Wir müssen hier seinen Gedanken in Kürze und Klarheit, wenn nicht dem Wortlaut, so doch dem Sinne nach wiedergeben. Wir fassen ihn in folgendem Satz zusammen:

Die passive Vereinigung[751] — sei es daß man durch diese Worte die sogen. passiven Zustände versteht oder (wie es oft irrtümlicher Weise geschieht) deren außergewöhnliche Begleiterscheinungen wie Ekstasen, Visionen und Offenbarungen[752] — sind nicht notwendige Postulate der Vollkommenheit, da diese in der Liebe zu Gott und in der Vereinigung unseres Willens mit dem Willen Gottes besteht.[753] Sie sind außerordentliche Gnaden,[754] die selten sind[755] und die nicht notwendigerweise die Verdienste erhöhen.[756]

Wir müssen darauf verzichten, die einzelnen Belege im Wortlaut anzuführen. Wir begnügen uns damit, die etwas längere

S. intellectum et sapientiam, cum magna illustratione intellectus et inflammatione voluntatis. — Keine dieser Definitionen jedoch, so schön sie auch sind, erschöpft das mystische Problem, das sogar erst bei denselben beginnt. Die Hauptschwierigkeit liegt in der Frage: Quo medio fit haec unio? Cf. Guibert, A propos de la contemplation mystique, Revue d'Ascét. et de Myst., l. cit.

[750] Vgl. die bereits angeführte Literatur.

[751] Oder die contemplatio infusa. Praxis No. 136.

[752] Das Urteil des Heiligen gilt für die einen sowie auch für die anderen. Cf. Uniformità alla vol. di Dio, I, 498; Sposa, c. XVII (IV, 267).

[753] Praxis Conf. No. 136.

[754] L. cit., No. 133.

[755] Ib., No. 136.

[756] Sposa, c. XIV (IV, 225).

Stelle wiederzugeben, in welcher Alfons in „del gran Mezzo della Preghiera“ [757] am ausführlichsten diese Frage behandelt und die einzelnen Erscheinungsformen und Stufen des „übernatürlichen Gebetes“ der Reihe nach durchgeht.

Obwohl er andere reden läßt, so veranschaulichen doch ihre Worte genau seinen Gedanken:

„Es scheint mir,“ so lauten seine Worte, „hier ein geeigneter Ort zu sein, einige vortreffliche Lehren anzuführen, welche der fromme und gelehrte Palafox, Bischof von Osma, in seinen Anmerkungen zu den Briefen der hl. Theresia allen Seelen gegeben hat, die ein geistliches Leben führen und nach Vollkommenheit streben. Die heilige Theresia legt in ihrem achtzehnten Briefe ihrem Beichtvater Rechenschaft ab über die verschiedenen *Arten und Grade des übernatürlichen Gebetes*, mit welchen der Herr sie begnadigt hatte. Hierüber bemerkt der Bischof, daß alle diese übernatürlichen Gaben, welche Gott der hl. Theresia und auch andern Heiligen zu verleihen sich gewürdigt habe, nicht notwendig seien, um zur Heiligkeit zu gelangen, da sehr viele Seelen ohne dieselben heilig geworden und anderseits viele, die sie empfingen, zuletzt zugrunde gegangen seien. Er sagt daher, es sei nicht bloß überflüssig, sondern sogar vermessen, solche außerordentliche Gaben zu wünschen und von Gott zu begehren; denn der wahre und einzige Weg, um heilig zu werden, bestehe darin, sich in den Tugenden zu üben und sich zu bestreben, Gott über alles zu lieben; und dieses erreiche man durch das Gebet und durch die treue Mitwirkung mit den Erleuchtungen und Gnaden, die der Herr uns verleihe, der uns alle heilig sehen wolle: Denn das ist der Wille Gottes, eure Heiligung.

Hierauf spricht der Bischof im einzelnen von den Arten und Stufen des übernatürlichen Gebetes, welche die hl. Theresia in ihrem Briefe berührt, nämlich von dem Gebete der Ruhe, des geistlichen Schlafes und der Gebundenheit aller Seelenkräfte, der Vereinigung, der Ekstase, der Verzückung, des Fluges, des gewaltsamen Aufschwunges und der geistlichen Wunde, und macht hierzu folgende weise und treffende Bemerkungen:

Hinsichtlich des *Gebetes der Ruhe* sollen unsere Wünsche und Bitten die sein, daß Gott uns befreien wolle von der Anhänglichkeit an die irdischen Güter und von aller Begierde nach diesen Gütern, die keinen Frieden bringen, sondern nur Unruhe und Plage des Geistes, wie der Prediger sagt. Das Herz des Menschen wird niemals wahren Frieden finden, wenn es sich nicht von allem entleert, was nicht Gott ist, um Raum zu geben der heiligen Liebe, damit Gott allein es erfülle und besitze. Dies kann jedoch die Seele aus sich selbst nicht zustande bringen, sondern nur durch unablässiges und inständiges Gebet von Gott erlangen.

Was den *geistlichen Schlaf* und die *Gebundenheit aller Seelenkräfte* betrifft, so sollen wir Gott bitten, daß sie für alle Dinge dieser Welt schlafen

[757] Cap. III, § 1 (II, 542).

und nur wachen mögen, um die unendliche Güte Gottes zu betrachten und nach der göttlichen Liebe und den ewigen Gütern zu streben.

Um zu der wahren *Vereinigung* zu gelangen, sollen wir Gott um die Gnade bitten, an nichts zu denken, nichts zu suchen und nichts zu wollen, als was er will, weil alle Heiligkeit und alle vollkommene Liebe in der Vereinigung unseres Willens mit dem Willen Gottes besteht.

Was die *Ekstase* und die *Verzückung* betrifft, so sollen wir Gott bitten, er möge uns aus uns selbst hinausführen, indem er uns von den Banden der Eigenliebe und der ungeordneten Liebe zu den Geschöpfen befreit, um unsere Herzen ganz an sich zu ziehen.

Den *geistlichen Flug* sollen wir in dem Sinne verlangen, daß wir Gott um die Gnade bitten, von dieser Welt ganz losgeschält zu sein und es wie die Schwalben zu machen, die ihre Nahrung im Fluge erhaschen, ohne sich deshalb auf die Erde niederzulassen; das heißt: wir sollen Gott um die Gnade bitten, daß wir uns der zeitlichen Güter nur insoweit bedienen, als sie uns zu unserem Lebensunterhalte notwendig sind, aber immer nur im Fluge, ohne uns auf dem Boden dieser Welt aufzuhalten, um die Freuden der Welt zu genießen.

Um den *gewaltsamen Aufschwung* des Geistes sollen wir Gott in der Art bitten, daß er uns Mut und Kraft verleihen wolle, uns Gewalt anzutun, wenn es notwendig ist, um den Angriffen unserer Feinde zu widerstehen, unsere Leidenschaften zu überwinden und alle Leiden und Trübsale, die uns der Herr zuschickt, selbst mitten in der größten Trockenheit und Trostlosigkeit des Geistes willig und geduldig zu ertragen.

Gleichwie endlich, was die *geistliche Wunde* betrifft, der Schmerz, den uns eine körperliche Wunde verursacht, uns unablässig an sie erinnert, so sollen wir Gott bitten, er möge unsere Herzen dergestalt mit seiner heiligen Liebe verwunden, daß wir unablässig seiner unendlichen Güte und der Liebe, die er zu uns trägt, gedenken und so unser ganzes Leben in seiner Liebe verharren und uns durch alle unsere Gedanken, Gefühle und Werke sein heiligstes Wohlgefallen erwerben. Diese Gnade kann man ohne das Gebet nicht erlangen; durch das Gebet aber, wenn es demütig, vertrauend und beharrlich ist, erreicht man alles."

2. Was uns jedoch lehrreicher erscheint als die Wiedergabe dieser Gedanken, sind die Beweise, auf die Alfons seine Überzeugung stützt. Es sind dies Belege aus den Schriften der heiligen Theresia, Beweise der Vernunft, vor allem jedoch Ergebnisse der eigenen Beobachtung und Erfahrung. Wir möchten sogar behaupten, daß für Alfons dieser letzte Punkt das einzig durchschlagende Argument der ganzen Beweisführung bildet.

Groß ist in mystischen Dingen die Autorität der hl. Theresia. Niemand hat mystische Erfahrungen klarer,

lebendiger, anschaulicher beschrieben als diese große Heilige. Ihr Zeugnis wird jedoch oft, je nach den Anhängern der verschiedenen Schulen, in widersprechender Weise angeführt. Es läßt sich aus den Schriften Theresiens die eine Ansicht ebenso gut wie die andere verteidigen. [758]

Worauf es uns deshalb bei den Zitaten Alfonsens am meisten ankommt, das sind nicht so sehr die Worte Theresiens, die der Heilige zur Bestärkung seiner Behauptung anführt. Sie finden sich in der fünften „Morada der inneren Seelenburg", [759] im

[758] Cf. Saudreau, Faits extraordinaires, II, ch. 6; Maumigny, Pratique de l'Oraison, II, 6e partie. — Übrigens läßt sich, wie es uns scheint, das mystische Problem nicht allein durch die Autorität des Mystikers, so groß sie auch sein mag, endgültig lösen — ebensowenig wie Gesunde uns gründlich über verschiedenartige Krankheitszustände orientieren können. Der Mystiker kann als Fachmann reden in der Frage über das Wesen der Beschauung oder der mystischen Vereinigung, er kann uns seine eigenen inneren Erlebnisse schildern. Über die Frage der Verbreitung, der Notwendigkeit der mystischen Zustände inbezug auf Heil und Heiligkeit kann er uns weniger aufklären. Hier ist das Urteil des Seelenpraktikers ausschlaggebend und, je reicher dessen Erfahrung ist, je weniger kastenmäßig seine Geistesrichtung (durch die Erziehung oder durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schule) beeinflußt wird, um so größer wird seine Autorität sein. — Selbstverständlich muß zugleich mit der Wissenschaft der Vollkommenheit die Geschichte, die Religionspsychologie, die Lebenserfahrung, die Praxis des Beichtstuhls, die Kenntnis der Volksmassen und des Ordenslebens sowie — last not least — die Stellungnahme der Kirche zu diesen Fragen im Laufe der Zeiten dieses Urteil ergänzen. Es genügt jedoch keinesfalls ein einfacher Syllogismus — vgl. z. B. Vie spirituelle, Décembre 1921 (3e Année, T. I), p. 168 ss. —, um die Frage zu erschöpfen.

Auch wir bewundern die unbestrittene spekulative Begabung von P. Garrigou-Lagrange O. Pr., der in der angeführten Zeitschrift so glänzend den Saudreau'schen Gedanken über die Allgemeinheit der Mystik verficht. P. Garrigou-Lagrange ist ein Geistesschüler unseres verehrten Meisters P. del Prado. Dieser pflegte zu sagen: „Jeder Bauer bedient sich im Leben gewisser metaphysischer Prinzipien; man kann jedoch deshalb nicht behaupten, daß er ein vollendeter Metaphysiker sei. Man kann mit P. Garrigou-Lagrange allgemein höchstens von einem fernen, unbestimmten Ruf zur Metaphysik (un appel éloigné à la métaphysique) reden." Daher war auch P. del Prado in den Fragen der Mystik sehr vorsichtig und zurückhaltend. —

[759] 5e Morada, c. 3. Die kritische Ausgabe, die wir benützen, ist die der „Carmélites de Paris". Wir zitieren nach ihr: Château intérieur, vol. VI, p. 151 ss.

17. Kapitel des „Weges der Vollkommenheit“,[760] auch wohl im 5. Kapitel der „Gründungen“.[761] Dort gibt die Heilige zu, daß die mystischen Gnaden weder allgemein, noch allen gegeben, noch notwendig seien zur Heiligkeit. Mehr liegt uns daran festzustellen, in welchem Sinne Alfons die hl. Theresia, in deren Geist er so tief eingeweiht war, verstanden hat. Er las aber aus ihren Schriften weder die Allgemeinheit noch die Notwendigkeit der mystischen Gnaden heraus, sondern gerade das Gegenteil. Er, der an die Göttlichkeit des Ordensberufes glaubte, unterschied sehr wohl zwischen Seelen, die in der Kirche zum Beruf der Beschauung bestimmt sind, und anderen, die das tätige Leben führen sollen. Sodann gab er sich auch Rechenschaft davon, daß Theresia sich an Seelen wandte, denen durch eine außergewöhnliche Gnadenwahl Gottes außer ihrem gewöhnlichen Ordensberuf eine höhere Aufgabe in der Kirche zugewiesen war, nämlich die der Reform eines altehrwürdigen Ordens. So glaubte er den Geist der heiligen Stifterin nicht zu verkennen, wenn er für diese beiden Klassen von Seelen reichere mystische Gnaden forderte, sie aber für die Mehrzahl der nach Vollkommenheit Strebenden nicht als nötig erachtete.[762]

Zu demselben Ergebnis führt unseren Heiligen auch der theologische Vernunftbeweis.

Wenn auch Alfons vorübergehend die Worte fallen läßt: „anima etsi (in statu passivo) non mereatur, quia eo tempore non operatur,“[763] so versinnbildet dieser Satz doch keineswegs den adäquaten Gedanken seiner theologischen Überzeugung. Wie oft redet

[760] Chemin de la perfection, ch. 17 (V, 133).

[761] Fondations, ch. 5 (III, 106).

[762] Wie willkürlich oft mit den wichtigsten Texten der heiligen Theresia verfahren wird, beweisen uns die Anmerkungen der Pariser Herausgeber ihrer Werke. Cf. Fondations, III, p. 94, Note de l'Editeur.

Bekannt ist das Erscheinen der spanischen Neuausgabe der Werke der Heiligen von Silverio de S. Teresa: Obra de S. Teresa de Jésus I—VII, Burgos 1915—1923. Die beste deutsche Ausgabe ist die des Karmeliters Fr. Petrus de Alcantara a S. Maria, 5 Bde., Regensburg, Pustet, 1903 ff.

[763] Praxis Conf., No. 127. Saudreau scheint diesen Satz als das Hauptargument Alfonsens zu betrachten. Vie d'Union, p. 593. Dies ist aber nicht der Fall, denn Alfons korrigiert sich an vielen anderen Stellen. Praxis, Nr. 134—136; Sposa, c. XIV (IV, 225).

er nicht anderswo von den Verdiensten und von der inneren Mitwirkung bei den passiven Zuständen! Sein Hauptargument entnimmt der Heilige eher jener Überzeugung, daß die wahre Vollkommenheit in der Liebe zu Gott, diese in der Erfüllung des göttlichen Willens bestehe und daß man durch das Gebet und durch die Übung der Tugenden dazu gelangen könne, den eigenen Willen zu brechen, ihn Gott ganz gefügig zu machen, ebenso durch die treue Mitwirkung mit den Erleuchtungen und Gnaden, die der Herr uns verleihe, um heilig zu werden. . . . Denn, fügt er hinzu, das ist der Wille Gottes, eure Heiligung. [764]

Wie man es in diesen Worten sieht, schließt Alfons die *passiven Gnaden* der Gaben des Heiligen Geistes, der Erleuchtung, der Gefügigkeit u. a. nicht aus; er nimmt aber mit dem Beruf zur Vollkommenheit auch nicht ipso facto die Notwendigkeit jener *passiven Zustände* an, die den eigentlichen Wesenskern des mystischen Lebens bilden. In diesen Worten liegt somit die richtige Unterscheidung, durch welche die beiden Gebiete auseinandergehalten werden.

Den stärksten Grund für seine Stellungnahme fand der Heilige jedoch in der eigenen Erfahrung. Wir verstehen unter diesen Worten sowohl die persönlichen inneren Erlebnisse Alfonsens als auch die Ergebnisse seiner äußeren Beobachtung.

Alfons hat das mystische Ereignis in seinem Inneren erlebt. Seine Seele empfand den geheimnisvollen Schauer jener höheren Erfahrung. Gott berührte seine Seele mit seinem Finger. Redet er nicht wie aus eigenem Erlebnis, wenn er bei jener Stufe, die der Aufschwung des Geistes, elevatio spiritus, genannt wird, diese geheimen Geschehnisse so klar schildert, wie es beinahe nur ein Augenzeuge tun kann? „Retulit mihi persona . . ., sed cum postea subsedisset, tunc illustrabatur ad cognoscendum aliquod divinum arcanum.“ [765]

[764] Thess. 4, 3. Vgl. für obige Zitate Del gran Mezzo, l. cit.; Pratica, c. XIII (I, 815); Sposa, c. XIV (IV, 225).

[765] Praxis Conf., No. 137: Retulit mihi persona quaedam similibus gratiis a Deo donata, quod in talibus elevationibus spiritus videbatur sibi, tanquam si anima ex corpore fuisset avulsa et elevata cum tanta velocitate, ac si conficeret decies centena millia milliaria in quovis temporis momento, non sine magno terrore, quoniam ignorabat, quo esset ascensura; sed cum postea subsedisset, tunc illustrobatur etc.

Auch das Beobachtungsfeld, das Alfons als Missionar, als Ordensoberer, als Bischof in seinem so gläubigen Vaterland vor Augen hatte, die Klöster, denen er predigte, die Gewissen, die er leitete, die heiligmäßigen Seelen, von denen er umgeben war, alles trug dazu bei, ihm die breiteste Kenntnis des mystischen Lebens zu ermöglichen.

Wenn nun Alfons trotz dieser Erfahrung in den mystischen Fragen eher zu einem zurückhaltenden Schluß gelangte, so kann nicht behauptet werden, daß er es ohne hinreichende Gründe tat. Er sah sein eigenes Innere gegenständlich vor sich, er blickte als scharfer Beobachter in die Gewissen so vieler anderen hinein, er kannte die Geschichte der mystischen Bewegung seiner Zeit, so wie er auch bei den Verurteilungen Molinos, der Quietisten und anderer immer das Falsche von dem Richtigen zu unterscheiden wußte.[766] Trotzdem kam er zu dem Schluß, daß die Seelen, die von Gott auf diese übernatürliche Weise geführt würden, eher selten, ja verhältnismäßig sehr selten (paucissimae) seien und daß es im Himmel viele Seelen (permultae animae) gebe, die ohne diese Gnaden glorreicher seien als jene, die solche empfangen hätten.[767]

[766] Vgl. hierüber das sehr lehrreiche Werk Storia delle Eresie bes. über Molinos (Confut. XIV), Mme Guyon u. a. Die schweren Verurteilungen des Kard. P. Petrucci scheint Alfons nicht gekannt zu haben, da er von diesem Kirchenfürsten immer in den ehrfurchtsvollsten Worten redet; vgl. Kirchenlexikon, Art. „Petrucci", sowie auch Dudon, Michel Molinos.

[767] Praxis Conf., No. 136. Alfons legt diese Worte in den Mund der hl. Theresia, deren Zeugnis jedoch bloß für den letzten Teil dieses Satzes angerufen werden kann. Weg d. Vollkommenheit, c. 17 (Ed. Paris, Chemin de la perf. V. 133): La contemplation est un don de Dieu. Puisqu'elle n'est pas nécessaire au salut et que Dieu ne l'exige pas, aucune de vous ne doit s'imaginer qu'on l'exigera d'elle. Une âme ne laissera pas d'être très parfaite pourvu qu'elle accomplisse ce que nous avons dit. Elle pourra même avoir beaucoup plus de mérite, parce qu'elle travaillera plus a ses dépens. Vgl. auch p. 137.

Der heilige Kirchenlehrer war in seiner Jugend weniger zurückhaltend als er in die erste Fassung der Regel den bereits angeführten Text aufnahm: Nec proprio marte ad ullam supernaturalis orationis speciem aspirent, quae esset maxima praesumptio et temporis iactura. Si vero Deus eos altraxerit ad orationem supernaturalem, quam pro sua bonitate facile iis concedit qui humiliter et in veritate acqui-

c. Stufen der Beschauung.

Je nach dem Begriff, den man sich von dem Wesen der Mystik und von der bei den mystischen Vorgängen vorherrschenden Fähigkeit bildet, wird auch die sehr umstrittene Frage nach den Stufen der Beschauung verschiedentlich gelöst werden.

Wie das göttliche Wesen in sich den Stempel der höchsten Einfachheit, zugleich aber auch der mannigfaltigsten Vollkommenheit trägt, so verhält es sich mit der mystischen Vereinigung. Das menschliche Wort sucht diese Vorgänge zu erfassen und zu erklären; ihr Wachstum von der vollen Entfaltung zu unterscheiden.

Daher die Einteilung in Grade bezw. Stufen der Beschauung.

Die einen erblicken in den verschiedenen Beschauungszuständen bloß einen Unterschied der inneren Stärke; sie reden daher von „Graden". [768] Andere hingegen wollen bei den verschiedenen „Stufen" [769] einen Artunterschied zwischen der einen und der anderen sehen, so wie es z. B. bei unseren Sinnen der Fall ist, wo das Auge von dem Gehör spezifisch verschieden ist.

Desgleichen wird auch die vorherrschende Fähigkeit verschieden bestimmt. Das gedankenkräftige Mittelalter sah den Artunterschied des Menschen von den übrigen sinnlichen Lebewesen in der Vernunft; daher die intellektualistisch gerichteten Beschauungsstufen, deren klassischer Vertreter Richard von St. Viktor ist. [770] Für die Voluntaristen und sogenannten „Mystiker" gibt die Tätigkeit des Willens die bekannten Unterscheidungen nach den Graden der Liebe ab; so kennen sie die caritas incipiens, proficiens, perfecta. [771] In den heutigen Zeiten sind es Probleme psychologischer Natur, die die Aufmerksamkeit der denkenden

---

rendae propriae perfectioni student, consulant patrem spiritualem . . . nec fidem habeant in rebus quae sentiunt vel vident, sed ea tantum sequantur, quae dixerit (Reg. XI. Constit. de Oratione).

[768] Vgl. Poulain, Fülle der Gnaden, 2. T., 4. Kap., S. 78; Zahn, Mystik, § 24; Naval, Theol. ascet. et myst. cursus, p. 323 sqq.; Saudreau, Les Degrés de la Vie spirituelle.

[769] Farges, Les Phénomènes mystiques, C. III: Espèces de contemplation mystique, p. 148.

[770] De contempl. L. 1, c. 6.

[771] Cf. Antonius a Spiritu S., p. 39.

Welt fesseln, so daß nur zu oft der Schwerpunkt des mystischen Ereignisses auf psychiatrische und somatische Erscheinungen oder doch zumal auf Tatsachen der sinnlichen Erfahrungswelt verlegt wird.[772]

Alfons[773] wandelt in diesen Dingen die Wege seiner großen Vorgängerin, der hl. Theresia, die die inneren Erlebnisse zwar nach Frauenart, doch am prägnantesten gruppiert und geschildert hat.[774]

Bei Theresia hat die Gebetsskala[775] folgendes Aussehen:

Oracion de recogimento — de quietud — de la union — de arrobiamento ó matrimonio espiritual.

Alfons zählt — nach der Vorstufe der Beschauung, die der Heilige oratio recollectionis oder otii contemplativi nennt und der contemplatio acquisita gleichstellt — folgende Stufen auf:

Recollectio supernaturalis[776] — oratio quietis — unio simplex — unio desponsationis (ecstasis — raptus — elevatio spiritus) — unio consummata oder matrimonium spirituale.

---

[772] Pacheu, L'Expérience mystique, Paris 1911. Imbert, De la Stigmatisation et l'Extase divine, Paris 1910. Gombault, L'Imagination et les Etats préternaturels, Paris 1904. Méric, L'Imagination et ses Prodiges, Paris 1911.

[773] Praxis Conf., No. 133 sqq.

[774] Las Moradas (Ed. Paris, Château intér. VI, 4e mor., c. 3; 5e mor., 6e mor., c. 4; 7e mor., c. 2). Poulain, Fülle der Gnaden, gruppiert etwas anders: 1. Gebet der Ruhe, 2. volle oder halb ekstatische Vereinigung, 3. ekstatische Vereinigung, umwandelnde Vereinigung oder mystische Vermählung.

[775] Der hl. Johannes vom Kreuz hat bloß das Endziel im Auge, die unio transformans, während die anderen Stufen für ihn Höhenwanderungen sind, die das Erreichen des höchsten Gipfels ermöglichen.

Für die Anhänger der breiteren mystischen Methode (Saudreau u. a.) gibt es keine Zwischenstufen zwischen der meditatio und contemplatio. Sie erkennen keine contemplatio acquisita an und verfechten den Gedanken, daß die beginnenden Erleuchtungen, die durch die Gaben des Verstandes und der Weisheit erfolgen, sowie auch die ersten Strahlen einer reineren vollkommeneren Liebe bereits schon mystische Gnaden sind. Saudreau, Faits extraordinaires de la Vie spirituelle, p. 17 ss. Man sieht es, tot capita tot sensus!

[776] Die bereits eine contemplatio infusa ist. Praxis Conf. No. 127.

d. Verhaltungsmassregeln.

Noch mehr als von dem gewöhnlichen Gnadenleben gilt von den mystischen Zuständen das Wort des hl. Gregor: „Ars artium regimen animarum.“ Sowohl theoretische als auch praktische Kenntnisse sind nötig, um die Seelen auf diesem Gebiet zu leiten. Daher mahnt Alfons zugleich mit der hl. Theresia, mit dem hl. Johannes vom Kreuz und anderen den Seelenführer an die unbedingte Notwendigkeit, über die mystischen Fragen ins Klare zu kommen. „Oportet, ut confessarius optime sciat modum, quo animam dirigere debeat, ut eam ab omnibus illusionibus liberet.“ [777]

1. In theoretischer Hinsicht. Ohne von jenem Schaden zu reden, den sich der Priester selbst durch Nichtbeachtung einer ganzen übernatürlichen Welt zufügt, glauben wir, daß ihn vor allem zwei Gründe zum Studium der mystischen Probleme anhalten sollten: erstens die Notwendigkeit, die in der Seelenleitung zu erreichenden Ziele genau zu kennen, zweitens das Erfordernis, die richtigen Mittel zu wählen.

Wie wird der Priester eine Seele selbst auf aszetischen Bahnen richtig führen, wenn ihm die zu erreichenden Ziele nicht genau vor Augen stehen? Mag auch die Gnade Gottes die Hauptarbeit leisten, es bleibt doch dem Menschen sowohl sich selber als auch anderen gegenüber ein leitender Einfluß im Seelenleben. Wie wird er den Absichten Gottes entsprechen, wie die richtige Höhenluft schaffen, wie zur Höhe und auf der Höhe führen, wenn er nicht weiß, wohin er gelangen kann und wohin er kommen muß?

Gefährlich ist ebenfalls die Unkenntnis der Mittel, d. h. unbestimmte Gedanken über die Gaben des Heiligen Geistes, über das Wirken des Heiligen Geistes in der Seele. Nur zu leicht wird göttliches Wirken mit menschlichem verwechselt, die Vernunft als einziges Maß der pastoralen Wirksamkeit genommen, und so werden die Höhenpfade gemieden, zu denen der Geist Gottes führen wollte.

Kein Wunder, daß so wenig Seelen ihr Ziel erreichen, da ihnen die Führer und die Befreier auf diesem Gebiet fehlen; kein Wunder, daß nicht nur die hl. Theresia, sondern auch der hl. Johannes vom Kreuz von dem großen Schaden reden, den unge-

[777] Praxis Conf., No. 126.

schickte Beichtväter den Seelen zufügen! Sie werden, sagt Alfons mit dem letztgenannten, Gott schwere Rechenschaft ablegen müssen.[778] Jedoch nicht die persönliche, im Leben erworbene Erfahrung ist hier zunächst gemeint, sondern vielmehr genaue theologische Begriffe über die Ziele der Aszetik und der Mystik, die Natur der Vereinigung der Seele mit Gott sowie die ins einzelne gehende Kenntnis der Tugenden und Ähnliches. Ohne diese Voraussetzungen führt der Priester die Seelen entweder neben der Mystik vorbei und erstickt in ihnen das Wirken des Heiligen Geistes, oder er führt sie zu früh oder sonst zu unrechter Zeit in dieses Gebiet hinein. Kapitol und tarpeischer Felsen liegen auch hier nahe beisammen.

2. Auch in praktischer Hinsicht wird eine zögernde oder nicht genügend erleuchtete Seelenführung großen Schaden anrichten, da hier vor allem Sicherheit erfordert ist.

Wie weise sind daher die Verhaltungsmaßregeln, die der hl. Alfons dem Beichtvater gibt! Vor allem zwingt er die Seelen nicht in die übernatürlichen Zustände hinein, bevor er sicher ist, daß sie zu diesen Zuständen berufen sind. Als Zeichen der Berufung gelten ihm die dahingehenden zuvorkommenden Gnadenerweise Gottes — „ut sunt notitiae confusae et generales et tactus divini, qui uniunt animam Deo.“[779] Er sagt von diesen Gnadenerweisen: „Non sunt reiciendae, immo possunt humiliter expeti et desiderari, ut magis magisque Deo uniatur (anima) et in suo sancto amore solidetur.“[780] Jedoch fügt er hinzu: „Hoc nihilominus intelligitur pro illis animabus, quae iam donantur similibus favoribus, quoniam pro aliis tutior via est desiderare et expetere tantummodo unionem activam, quae, ut diximus, est unio voluntatis nostrae cum divina voluntate.“[781]

Welch weise, sichere und beruhigende Lebensregel ist doch in diesen Worten enthalten!

Bei der einzelnen Seele sodann wendet Alfons eine doppelte Taktik an. Wie der hl. Franz von Sales, wie die hl. Johanna von Chantal läßt er die Seele gleichsam in Unkenntnis über die außer-

[778] L. cit.
[779] Praxis Conf., No. 143.
[780] Ibid.
[781] Ibid.

gewöhnliche Bevorzugung, die ihr durch ihren Beruf zu diesem höheren Leben zuteil wird, so daß eine jede glauben könnte, es sei dies der gewöhnliche Weg, auf dem auch die anderen wandeln.[782] Andererseits aber weiß er die Seele, besonders in den Leiden der Reinigungsperioden (arditas sensus, spiritus), überaus zu ermuntern und zu stärken. „In hoc statu director debet animam confortare ad sperandas res magnas a Deo . . . Insinuet ei, ne conetur se exercere in meditatione, sed ut humiliet se, faciat actus oblationis etc.“[783]

Die große Mehrzahl aber — auch der nach Vollkommenheit strebenden Seelen — hält der heilige Kirchenlehrer von diesem Gebiet fern. Daher sein scharfes Warnen vor dem Wunsch nach jenen außergewöhnlichen Zuständen, wie den Visionen, Ekstasen und Offenbarungen, die überhaupt nicht zum Wesen der Mystik gehören;[784] daher aber auch die im allgemeinen sehr zurückhaltende Redeweise bei Besprechung der passiven Zustände: „Niuno dee intromettersi nella contemplazione, se Dio chiaramente non l'introduce.“ . . . Niemand solle sich hineinzwängen in die Beschauung, falls Gott ihn nicht bestimmt dazu berufe.[785] „Sarebbe un difetto troppo notabile, il desiderare avere doni di orazione sopranaturale.“ Übrigens meint er, es wäre „cosa superflua, anzi presuntuosa il desiderare e cercare tali doni sopranaturali“.[786] — Daß er andererseits aber auch diese Zustände würdigte, beweist uns sein an Schwester Anna di Gesù gerichteter Brief von 1775, wo es heißt: „l'orazione raccolta... è la migliore, quando Dio la concede;“ — aber der Nachdruck liegt auf dem Zusatz: „ma Dio non la concede sempre.“[787] Also bei jeder Gelegenheit dieselben maßvollen Gedanken.

3. Fassen wir das bisher über das mystische Problem Gesagte in einem Gesamturteil zusammen, so können wir nicht umhin zu behaupten, daß die Stellungnahme Alfonsens zu dieser Frage eine sehr kluge war.

---

[782] Ibid., No. 144.
[783] Praxis Conf., No. 130 u. 144.
[784] Uniformità l. cit., I, 498. Del gran Mezzo (II, 542).
[785] Sposa, c. XVII (IV, 267).
[786] Uniform. I, 498.
[787] Corr. gen. I, 279, No. 190.

Klar und bestimmt hat der heilige Kirchenlehrer sein auf die nüchternste Erfahrung aufgebautes Urteil des öfteren ausgedrückt.

Nicht nur schließt dies Urteil nach oben hin keineswegs das mystische Leben aus: es erkennt es an und erblickt in ihm die volle Ausgestaltung des christlichen Gnadenlebens, die ganze Entfaltung der Gaben des Heiligen Geistes. Es sieht in ihm eine höhere Lebensart, zu der jedoch nicht alle berufen sind, gemäß jenen Worten des hl. Franz von Sales: „Wie manche Märtyrer und große Heilige beiderlei Geschlechts treffen wir nicht in der Geschichte der Kirche an, die in der Betrachtung keine andere Bevorzugung kannten, als die der Andacht und des Eifers!“ [788]

Nach unten hin beugt auch das Urteil Alfonsens allen Gefahren vor, Gefahren des Irrtums und der Vermessenheit, Gefahren des Stolzes und einer falschen Sicherheit.

Wären die mystischen Probleme und die mystischen Gnaden so allgemein, wie es manche behaupten, so müßte die Kirche Gottes uns klar und bestimmt zu diesem einzig notwendigen Ziele führen; sie müßte uns zwingen, nach diesen so kostbaren Gütern zu greifen. Sie könnte auch nicht zugeben, daß die richtigen Begriffe über solch wichtige Fragen drei Jahrhunderte hindurch verdunkelt geblieben wären. [789] Trotz ihrer Jahrtausende umfassenden Erfahrung legt sie sich aber im Gegenteil in diesen Fragen die größte Vorsicht und Zurückhaltung auf. Außer dem Lobe der großen heiligen Mystiker läßt sie uns nur ernste Mahnungen und strenge Verurteilungen vernehmen.

Daß solche zur Zeit Alfonsens den molinosistischen und quietistischen Irrtümern gegenüber besonders zahlreich waren, ist keineswegs zu leugnen; doch läßt sich andererseits nicht beweisen, daß das Urteil und die Stellungnahme unseres Heiligen durch sie beeinflußt worden wäre.

Das heutige hoffnungsfrohe Jahrhundert befaßt sich mit neuer Begeisterung mit diesen Problemen. Es glaubt in ihnen, besonders nach dem Zusammenbruch seiner materialistischen Weltauffassung, die neuen Horizonte zu finden, die es beglücken werden. Es vergißt aber die gemachten Erfahrungen, es gibt sich nicht genug

[788] Traité de l'Amour de Dieu, II, p. 31.

[789] Wie dies in der heutigen Literatur oft behauptet wird.

Rechenschaft von den Schwierigkeiten und Klippen, die dieses Gebiet begrenzen. Es meint, gegen den „Rückzug der Mystiker“,[790] gegen den „Umsturz der Überlieferung“,[791] wie gewisse Schriftsteller die antimystische Bewegung des 18. Jahrhunderts nennen, sich rühren zu müssen. Es verwechselt aber die „Bemühung, Gott zu erreichen“,[792] mit jener „experimentellen Vereinigung“, wie sie den Mystikern zuteil wird. Weder frühere noch jetzige Methoden vermögen es, uns der Gottheit auf diese außergewöhnliche Weise nahe zu bringen. „Gott gibt“, schreibt die hl. Theresia, „seine Gaben, wann er will, wie er will und wem er will. Seine Güter gehören ihm; er tut niemand ein Unrecht an.“[793] Menschliche Bemühungen, welcher Art sie auch seien, sind goldene Brücken, die uns dem Ziele näher zu kommen helfen, dasselbe jedoch niemals erreichen können. Sie legen nur Zeugnis ab von unserem Bedürfnis nach Gott und von dem Maße unseres guten Willens.

Folgen wir daher in diesen Fragen den richtigen Führern, wandeln wir sichere Wege, so wie sie uns Alfons gewiesen. Bereiten wir uns, nach dem Rate der großen Spanierin, auf mystische Gnaden vor, aber in dem Sinne, daß wir würdig werden, sie zu empfangen.[794]

III. Andachten und Gnadenmittel.

Außer der Betrachtung und der Beschauung kommt in der via unitiva auch den Andachtsübungen und heiligen Sakramenten eine überaus große Bedeutung zu. Besonders diese letzteren tragen, da sie mit der spezifisch sakramentalen Gnade auch eine Wirkung ex opere operato hervorbringen, in stärkster Weise zur Vereinigung der Seelen mit ihrem Ziele bei. Sie

[790] Cf. Brémond, La Retraite des Mystiques.

[791] Cf. Chapman's Artikel Mysticism Roman Catholic in Hastings Dictionary of Religion and Ethics. Er redet von einem reversal of tradition.

[792] Butler definiert die Mystik als the effort to give effect to the craving for union of the soul with the deity already in this life, und nicht als the craving for union with God. Bened. Monachism, p. 77.

[793] 4e Morada, c. I (Ed. Paris, VI, p. 97).

[794] Brief an P. Alvarez Febr. 1576, cf. Saudreau, Vie d'Union, p. 429.

dürfen daher auch in den höchsten Stadien des inneren Lebens niemals umgangen, noch vernachlässigt werden. Der Hinweis auf ihren würdigen und öfteren Empfang wird daher sowohl in der Aszetik als auch in der Mystik immer der oberste Grundsatz sein. [795]

Jedoch auch die Andachten, die sogenannten devotiones, [796] spielen im Innenleben eine große Rolle. Sie sind die machtvollen Mittel, die uns Gott gegeben hat, um die Vollkommenheit zu erreichen. Und weil sie eben Mittel sind, so muß ihnen in der richtig verstandenen Geisteslehre immer dieser Charakter, selbst auf den höchsten Stufen der Vereinigung gewahrt bleiben. Sie sind und bleiben Durchgangsstationen auf dem Wege zur Gottheit.

Herrliches hat Alfons über die christlichen Andachten geschrieben. [797] Nur ins einzelne gehende Abhandlungen könnten uns den ganzen Reichtum seines Gedankens verraten. So sehr er die falschen Andachten verfolgte — betete er ja stets zu Gott, er möge uns ja von den „divozione a stampa", [798] wie er sie nannte, befreien —, ebensosehr empfahl er die guten. Wir können aus dem Schatz seiner Geisteslehre nur zwei der kostbarsten Edelsteine herausnehmen, um ihren Glanz zu bewundern: wir meinen die christologischen Andachten Alfonsens sowie seinen Marienkult, deren Bedeutung für das Geistesleben wir in Kürze dartun möchten.

---

[795] So sagte auch P. Lallemand: Les principaux exercices de la perfection sont les sacrements. Brémond, Hist. du Sentiment rel V, p. 14. Dasselbe gilt auch von dem Anschluß an die Kirche.

[796] Devotio kann subjektiv und objektiv aufgefaßt werden. Im objektiven Sinn bedeuten die devotiones diejenigen Gegenstände und Übungen, die am besten die Vollkommenheiten Gottes versinnbilden und uns in hervorragender Weise helfen können, das Ziel der religio zu erreichen. Vgl. Gardeil, L'éducation par la vertu de religion (La dévotion), Revue Thom. Série II, Année 1919/20.

[797] Contra gli Eretici pret. Riformati, Dell' invocazione, venerazione de' santi, Sess. 25 (Op. VIII, p. 993 sqq.); Meditazioni (P. I. Op. II, p. 317 sqq.); Meditazioni per le novene dello Spirito Santo, del ss. Sacramento, del Cuore die Gesù, di S. Giuseppe, di s. Teresa, de' morti, e per le feste di S. Francesco di Sales, di s. Michaele e de' s. Angeli custodi; Selva, P. III, c. 8 (III, 265 sqq.).

[798] Da Divozione a stampa Dio ci libera (Breve prattica, II, 465).

a. Die christologischen Andachten.

1. Daß Alfons ein glühender Verehrer des menschgewordenen Wortes war, daß er seiner zarten und innigen Liebe zu ihm in zahlreichen und überaus schönen aszetischen Abhandlungen Ausdruck gab, die bald das Kindlein von Bethlehem besingen, bald die Leiden des Heilandes schildern, bald von seinem Verweilen auf unseren Altären reden, ist allen bekannt. [799]

Wir wissen auch alle, daß Alfons, dem bereits erwähnten Grundsatz folgend, trotz seiner Liebe zu diesen Geheimnissen, dennoch nicht bei ihnen stehen blieb. Er wollte uns durch Christus den Menschen zu Christus dem Gotte führen, per Christum hominem ad Christum Deum, [800] gemäß jener Mahnung, die uns die heilige Kirche gibt, daß wir Menschen durch den sichtbaren Anblick Gottes zur Liebe dessen, was in ihm unsichtbar ist, mit fortgerissen werden möchten. [801]

Worauf es uns jedoch bei der Behandlung der christologischen Fragen durch Alfons am meisten ankommt, ist zu wissen, welches das spezifische Gepräge des Christusbildes unseres Heiligen ist. Ist ihm Christus jener „Dominus gloriae", wie dem Völkerapostel, dem hl. Paulus, [802] oder jener gewaltige „Mediator" zwischen Gott und den Menschen, wie er es für den hl. Augustinus war, [803] oder vielleicht jener süße „Bräutigam der Seele", den St. Bernhard bevorzugte? [804] Wie heutige Künstler die verwitterten Züge schöner Bildnisse großer

[799] Vgl. neben der speziellen Literatur, die wir sogleich anführen, die allgemeinen Abhandlungen des Heiligen über die Liebe (s. oben II. T., 2. Abschn., § 1, Begriff der Vollkommenheit), bes. Dell' amore divino, I, 464; Uniformità alla volontà di Dio; Pratica di amar, I, 749 (spez. c. I—IV); Selva, Circa l'amor verso Dio, Istr. X (III, 167); Sposa, c. XXII etc.

[800] Wir ersehen dies in den Erwägungen und Affekten der Betrachtungen, wo Alfons sofort an den Glauben appelliert und zur Gottheit übergeht. Sein spezifischer Hauptakt in bezug auf den Geist ist ein actus rationis superioris (cf. Sum. theol. I. q. 79, a. 9), ein Akt des Glaubens, verklärt durch die Gaben des Heiligen Geistes.

[801] Ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. Cf. S. Thomas, II—II. q. 82, a. 3, ad 2.

[802] I Cor. 2, 8.

[803] Confess. X, c. 3.

[804] In Cant. s. 24 (M. P. L. 183).

Meister herzustellen suchen, so müssen auch wir aus den Schriften der Heiligen die Umrisse ihrer Gedanken zusammenstellen. Wir werden sie finden, wenn wir uns ein Zweifaches gegenwärtig halten, nämlich das Lebensziel, das diese Meister verfolgten, sowie auch die Zeiten, in denen sie lebten.

Für Alfons war Christus, wir haben es wiederholt betont, der Erlöser der Menschheit . . . „hunc Deus Redemptorem misit." [805] Daher auch der Wahlspruch des Heiligen und seiner Kongregation: „Copiosa apud Eum Redemptio." [806]

Dieser Erlöser war aber nicht ein Erlöser, so wie ihn der Humanismus sich vorstellte, [807] der bloß die menschliche Seite seines Wesens hervortreten ließ und mit den Weisen der Erde in den Kunsthallen Athens wandelte. Er war aber auch nicht jene schreckliche Hohepriestergestalt, die der Jansenismus vor Augen hatte, ein Christus, der in Verzweiflung ob des Heiles der Menschheit mit nach oben gerichteten Händen am Pfahl des Kreuzes für die Rettung jenes Häufleins von Auserwählten rang, die Gott aus der massa damnata fürs ewige Leben vorherbestimmt hatte.

Den Erlöser Alfonsens finden wir zwar an dem Stamme des Kreuzes, zwischen dem Himmel und der Erde, zwischen Gott und den Menschen, aber er ist zugleich selbst wahrer Gott und wahrer Mensch. Er leidet und betet dort für das Heil der ganzen Menschheit und spannt seine Arme weit aus, um alle ohne Ausnahme aufzunehmen. Gar sehr betont Alfons diesen Gedanken, um gegen den verheerenden Geist des Jansenismus zu kämpfen und Gottes Heilswillen zu zeigen, . . . „qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire". [808]

2. Um diesem Erlöser unserer Seelen unsere Herzen zu erobern, schildert ihn Alfons in seiner ganzen Liebenswürdigkeit.

[805] Act. 7, 35.

[806] Ps. 129, 7.

[807] Brémond, Hist. du Sentiment rel. I, p. 11 ss. u. IV, p. 33.

[808] I. Tim. 2, 4. Siehe als Beleg für diese Behauptung die Eindringlichkeit, mit welcher Alfons die Wahrheit verteidigte: Dio vuol tutti salvi, perciò G. C. è morto per tutti. Del gran Mezzo, P. II (II, 555). Vgl. auch in der Storia delle Eresie die Widerlegung der jansenistischen Irrlehren, Op. VIII u. Ed. Walter II, 299 u. Index.

Er zeigt uns die Erfindungen seiner Liebe in der Krippe, am Kreuze und auf dem Altar.

In der Krippe[809] läßt uns der Heilige das holde Jesuskind erblicken, den kleinen „Ninno di Bettalemme,[810] in jener Nacht, die heller war als die Mitte des Tages". Er beschreibt mit unwiderstehlichem Zauber die Reize der heiligen Kindheit, die Lehren, die uns Jesus gab, die Tugenden, die er übte, die Gnaden, die er uns brachte. Wie einst Franz von Assisi diese Stätte der Unschuld, der Demut, der brennendsten Liebe nicht zu verlassen vermochte, so konnte sich auch das Herz Alfonsens von dieser Schule wahrer Kindlichkeit nicht trennen. Er lernte in ihr die „göttlichen Sitten" und schöpfte an der Krippe die stärksten Beweggründe der Liebe. Wie mit einem gewaltigen Hintergrund umgab er diesen Ort der Anmut, indem er den Gesichtskreis des Betrachtenden erweiterte und in den großzügigen Discorsi per la Novena del santo Natale im „Menschen die Gottheit", im „kleinen Kinde den ewig Großen", im „Schwachen den Starken", im „Leidenden den ewig Glückseligen" zeigte.[811] Mit anderen Worten, er führte, wie gesagt, per Christum hominem ad Christum Deum.

Die andere Hochstätte der Liebe sollte bei Alfons Kalvaria sein.[812] Dort sammelt er jeden Tag, ja mehrere Stunden des Tages die nach Vollkommenheit strebenden Seelen. Obwohl er empfahl, auch das öffentliche Leben sowie die Tugenden, Beispiele und Lehren des Heilands als Gegenstand der Betrachtung

[809] Vgl. außer der lichtvollen, das Ganze beleuchtenden Abhandlung Alfonsens De D. N. J. Christi Praedestinatione, die Kardinal van Rossum herausgegeben hat (Walter, Bd. II, 739): Novene et Meditaz. Op. II; Meditaz. per l'Avvento, per la Novena del s. Natale ed altro sino all ottava dell' Epifania, p. 317. 388, mit den verschiedenen Unterabteilungen; auch Esempj di Gesù bambino, p. 388, u. Canzoncina a Gesù bambino, I, 530 sq.

[810] Cf. Reuß, Carmina, p. 108.

[811] Undici Discorsi per la Novena del s. Natale, III, 667.

[812] Riflessioni sulla Passione (I, 537—748) begreift P. I, L'amore delle anime (I, 537); P. II, Sedizi rifless. s. Passione (599); P. III, Quindici meditazione sulla Passione (627); P. IV, Rifless. s. Passione (642); Otto meditazione s. Passione (722) etc. etc. Siehe auch Saette di fuoco (I, 439), Forza che ha la passione per accendere il divino amore, sowie mehrere Opusc. divoti (I, 451).

zu wählen, so sah er doch vor allem in dessen Leiden die große Quelle der Erbarmung, des Friedens, des Trostes, der Andacht, der Liebe und des Heils. [813]

„Jesus am Kreuze!" ruft er aus. „Welch ein ergreifendes Schauspiel der Barmherzigkeit und der Liebe! Den Sohn Gottes an einem Schandpfahl den Tod des Schmerzes sterben sehen, verurteilt wie ein Verbrecher, in so schmachvollen und bitteren Leiden, um die Sünder zu befreien von der verdienten Strafe! Dieses Schauspiel war und wird immer der Gegenstand der Betrachtung der Heiligen sein." [814]

So zeigt uns Alfons den unendlichen Gnadenschatz, der in den Leiden des Heilands enthalten ist; er redet von dem unendlichen Haß der Sünde, den diese Geheimnisse des Leidens in uns hervorrufen sollen, von der überaus großen Liebe, die uns Jesus in ihnen geoffenbart hat, nicht nur durch die Leiden selbst, sondern auch durch die Beweggründe, die ihn veranlaßt haben, diese Leiden auf sich zu nehmen. Er spricht von der Gegenliebe, die diese Liebe bewirken soll, von der großen Lehre der Geduld, die uns Jesus am Kreuze gibt, von dem Wohlgefallen des Heilandes, das wir gewinnen, wenn wir seiner Schmerzen gedenken. — All diese Lehren schärft Alfons nicht nur den vollkommenen Seelen ein, sondern er will, daß sie auch ohne Unterlaß dem Volke gepredigt und durch praktische Übungen, wie den Kreuzweg, in Erinnerung gebracht werden. [815]

Er konnte wirklich mit St. Paulus sagen: „Non enim iudicavi me scire aliquid inter vos nisi Jesum Christum et hunc crucifixum" [816] und schrieb mit dem hl. Franz von Sales, „daß jede Liebe, die nicht in dem Leiden des Heilandes ihren Ursprung nehme, nur schwach und oberflächlich sei". [817]

3. Wie uns die Krippe die Wirklichkeit der Liebe des Erlösers und das Kreuz deren Größe zeigt, so überzeugt uns das Allerheiligste Altarsakrament von der Dauer dieser Liebe.

[813] I quattro fonti di grazie che abbiamo in G. C. etc.
[814] Dolce Trattenimento, I, 520.
[815] Vgl. Desurmont, Leçons de Pastorale d'après St. Alphonse, p. 149.
[816] I Cor. 2, 2.
[817] Forza che ha la Passione di G. C. I, 517.

Die Andacht zu diesem großen Sakrament begreift den Kultus der Gegenwart Christi im Tabernakel, jenen des heiligen Meßopfers sowie auch den der heiligen Kommunion.

Wir haben hier weniger den geschichtlichen Einfluß zu verfolgen, den der heilige Kirchenlehrer durch die Verbreitung dieser Andachten auf das Leben der Kirche ausübte, als vielmehr die aszetische Wirkung hervorzuheben, die er durch sie im Leben der Seele bewirkte.

Wir beginnen mit dem Kultus Christi im Tabernakel.[818]

Nicht Alfons hat in der Kirche die fromme Gepflogenheit der Besuche des Allerheiligsten Altarsakraments eingeführt. Alle frommen Seelen, alle Heiligen Gottes haben stets dort ihren Glauben belebt, ihre Kräfte gesammelt. Das Verdienst unseres Heiligen ist es jedoch, durch seine überaus anmutigen und klassisch verfaßten Visite diese heilige Übung in eine bestimmte Form gebracht zu haben. Und weil sie nun eine feste Gestalt hatte, so wies er ihr auch innerhalb des Tagewerkes sowie im Plane des gesamten Vollkommenheitsstrebens einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit zu. Gleichwie die Andacht zu Maria durch das Rosenkranzgebet eine volkstümliche Gestalt erhalten hat und die Kreuzwegandacht durch die Bemühungen des hl. Leonardo von Porto Mauritio verbreitet wurde, so hat Alfons durch die Visite in überaus wirksamer Weise dazu beigetragen, die Anbetung und Verehrung des unter dem Schleier der Brotsgestalten verborgenen Heilandes zu fördern. „Kostet und sehet, wie süß der Herr ist!“ ruft er den gottliebenden Seelen zu. Es ist gewiß, daß es nach dem Empfang der heiligen Sakramente unter allen Andachten keine erhabenere, keine Gott angenehmere, keine für die Menschen nützlichere gibt, als jene, die zum Gegenstand hat, Gott auf unseren Altären anzubeten.[819]

---

[818] Visite al s. Sacramento per ciascun giorno del mese, I, 367 sqq.; Altri opuscoli rel. al ss. Sacramento, I, 402 (atti, aspirazioni, dimande, orazione); Meditazione per otto giorni nell' ottava del ss. Sacramento, III, 411; Opusc. VI; Esortazione di frequentare l'orazione dav. il ss. Sacramento, IV, 450.

[819] Visite, Introd. I, 368.

Welch eine Rolle bei Alfons die würdige Feier des heiligen Meßopfers sowohl im aszetischen Leben des Priesters als auch in dem der Gläubigen spielt, haben wir bereits an einer anderen Stelle hervorgehoben.[820]

4. Die größte Bedeutung jedoch für den inneren Fortschritt des Seelenlebens schreibt unser Heiliger dem häufigen und würdigen Empfang der heiligen Sakramente, besonders der heiligen Kommunion zu. „O gäbe Gott," so heißt es in der Praxis Confessarii, „daß sich hienieden viele Seelen treffen möchten, die nicht nur oft, sondern täglich die heilige Kommunion empfangen, wenn sie auch von gewissen allzustrengen Übereiferern des Mangels an Ehrfurcht und an Maß geziehen werden! Wie sehr würde dann nicht Jesus Christus auf der Erde geliebt werden!"[821]

Es ist jedermann bekannt, welches die Kämpfe und die Bemühungen des heiligen Kirchenlehrers waren, um zu seiner Zeit diesem frommen Gebrauch wieder zu seinem vollen Recht zu verhelfen.[822] Nicht nur der Jansenismus, sondern auch der Indifferentismus hatten in dieser Hinsicht unter dem Volke furchtbare Verheerungen angerichtet, so daß man befürchten konnte, diese Gnadenquelle würde vollständig verlassen. „Auf tausend Laien", schreibt P. de Meo,[823] „finden wir kaum einen, der täglich kommuniziert. Mit Ausnahme der Stadt Neapel gibt es in anderen Städten des Königreiches kaum drei oder vier, die es tun, und noch sind diese Städte selten." Wir können daher nicht lobend genug den Einfluß hervorheben, den die Schriften und der große Name Alfonsens zur Belebung und Förderung dieses so überaus heilsamen Gebrauches ausgeübt haben. Wir wagen sogar zu behaupten, daß Alfons am Ende des 18. Jahrhunderts

[820] II. Teil, 2. Abschn., § 2, Beruf zur Vollkommenheit; Pflichten des Berufes für den Priester, S. 187 f.

[821] Praxis Conf. No. 155 (G. IV, 615).

[822] Siehe hierüber Theol. moralis, L. VI, Tr. III, No. 254, zugleich mit den Anmerkungen des Herausgebers; Praxis Confess., c. IX, § 4, No. 149 sqq. (G. 610, bes. die Anmerkg. zu No. 149); Riposta apol. Rom. 1762, Neap. 1764; Breve aggiunta sulla mat. della Com. freq. Neapol. 1765. S. auch das heute verpflichtende Dekret S. Congr. Conc. „Sacra Tridentina Synodus" (20. Dec. 1905).

[823] Confutazione . . . di Cipr. Aristasio sopra la freq. Com. § 36, n. 22. Napoli 1764.

die große Kraft gewesen ist, die den häufigen Sakramentenempfang in der Kirche Gottes gerettet und verbreitet hat.

Bei der Darlegung der Bedingungen, die zum häufigen Empfang der Kommunion erfordert sind, geht Alfons immer von dem doppelten Grundsatz aus, daß einerseits die Würde des Sakramentes zu wahren sei, daß aber andererseits auch dem Zweck der Einsetzung des Sakramentes, d. h. dem Bedürfnis der Seelen entsprochen werden müsse. Die erste dieser Bedingungen enthält einen ehernen, immer verpflichtenden Charakter. Nicht so aber ist es mit der zweiten. Sie berücksichtigt die praktische Durchführbarkeit. So kommt es, daß wir in der kirchlichen Praxis in dieser Hinsicht eine gewisse Fluktuierung bemerken, die das Wesentliche (d. h. den Stand der Gnade) festhaltend in anderen Punkten eine gewisse Anpassung verrät. Es ist dies eben eine Folge der disziplinären Verwaltungstätigkeit der Kirche, die die ewige Wahrheit den veränderlichen Bedürfnissen der Zeiten und der Seelen anzupassen sucht.

So erklären sich kleine Schwankungen bez. der mens recta oder richtiger gesagt, in bezug auf die freiwillige läßliche Sünde, Schwankungen, in denen Alfons mit dem hl. Thomas, dem hl. Franz von Sales und anderen von der heutigen Praxis in etwa abweicht, die aber den Wesenskern der Sache nicht berühren. [824]

Wir haben übrigens keinen Anlaß, an dieser Stelle des weiteren auf diese dogmatischen Schwierigkeiten einzugehen, da unser Gebiet das aszetische ist. Hier stimmen wohl alle mit Alfons überein, daß das Heilige heilig zu behandeln sei und daß die Vereinigung unserer Seelen mit Gott um so inniger sein wird, je größer die Reinheit, je inbrünstiger die Liebe der Kommunizierenden ist.

Um dieses Ziel völlig zu erreichen, schrieb Alfons aus seiner Seele heraus jene zahlreichen und herrlichen Vorbereitungs- und Danksagungsgebete, [825] die allen bekannt sind und

[824] Vgl. hierüber die Anmerkungen in Theol. mor. u. Praxis Conf. l. cit. Ed. Gaudé.

[825] Cf. Opere spirit. P. II, Altri opuscoli rel. al ss. Sacramento — atti — aspirazioni — dimande — orazione, I, 402 sqq.; auch Regolamento di vita, c. 275 (I, 861).

die zugleich mit den Visite in Hunderttausenden von Exemplaren auf der ganzen Erde, in allen Sprachen verbreitet sind. Sie sind keineswegs frömmelnde, nichtssagende Gebetsformeln, wie es leider in der heutigen Erbauungsliteratur schon zu viele gibt. Sie sind auch nicht blutleere Erzeugnisse des Geistes, sondern der Widerhall jener heiligen, übernatürlichen Gewohnheiten, in denen die Seele Alfonsens lebte, gleichsam das Ausklingen der eigenen feurigen Gebete unter dem Einfluß des Sakramentes. Kein Wunder, daß die Seele des Mitbetenden so viel Stärkendes in ihnen findet, daß sie sich jahrzehntelang an ihnen immer wieder erbauen kann, daß sie sich eingestehen muß, welch ein himmelweiter Unterschied zwischen den Anschauungen, den Gedanken, den Wünschen und Affekten eines großen Heiligen und denen eines armen, obwohl aufrichtig nach Vollkommenheit ringenden Sünders ist!

Auch für die Verbreitung und den würdigen Empfang der heiligen Sakramente hat somit der hl. Alfons in überaus segensreicher Weise gewirkt.

b. Die Andacht zu Maria.

1. Schwer würde sich gegen Wahrheit und Vollständigkeit versündigen, wer in der Geisteslehre des hl. Alfons die liebeentflammten und herzgewinnenden Andachtsübungen zum göttlichen Heiland darstellte, es aber unterließe, der Mutter des Herrn zu gedenken und hinzuweisen auf die außerordentliche Bedeutung, die gerade der Marienkult bei Alfons einnimmt. [826]

[826] Siehe darüber folgende Werke des Heiligen: Opere ascet. Op. I. Glorie di Maria: P. I, Sopra lo Salve Regina; — P. II, Discorsi sulle feste principali di Maria; de suoi dolori; — P. III, Esempi, riposte, meditazione, orazione, canzoncine in onore di Maria ss. — Visita al ss. Sacramento ed a Maria ss. Op. I, p. 365 sqq. — Regolamento di vita d'un cristiano, c. II: Preghiere d'un anima divota a M. ed a G. C., p. 870; Preghiera da farsi ogni giorno per ottenere la perseveranza, il perdono dei peccati, la buona morte . . . la liberazione dall' inferno etc. etc. 870. 875; c. III, Pratica della devozione alla gran Madre di Dio, 886 u. 898.

Op. II, Apparecchio alla morte, Della confidenza nel patrocinio d. M. — Via della Salute § 15, Della divozione verso la Madre divina.

Op. III, Selva, P. II, Istr. XI, Circa la divozione verso Maria ss., p. 178; — Appendice, P. II, Della divozione verso la divina Madre, 289. — Sermoni compend. Serm. VII, p. 369: Della confidenza nella madre di

Seine flammenden, aus tiefer Überzeugung quellenden Lehren hat der Heilige an vielen Stellen seiner Schriften dargelegt. Am schönsten, klarsten und vollständigsten hat er sie jedoch in seinem mariologischen Hauptwerke, in den Glorie di Maria zusammengestellt.

Weder der positiven noch der negativen Kritik ist es bisher gelungen, diesem Werke seinen bleibenden Wert zu nehmen; ja im Gegenteil, volles Verständnis wird immer dazu führen, in ihm unter der flüchtigen Hülle der Form den tiefen Gehalt der Wahrheit herauszufinden.[827] Unter den Vorrechten Mariens, die Alfons mit begeisterter Liebe verteidigte, nimmt ihre Unbefleckte Empfängnis die erste Stelle ein. „Man kann ohne Übertreibung behaupten," schreibt P. Berthe,[828] „daß er der Schöpfer jener Bewegung war, die ihren Triumph in der feierlichen Erklärung der Unbefleckten Empfängnis Mariens fand, einer

---

Dio. — Nove discorsi in occ. di flagelli, Disc. IX: Maria ss. è la paciera dei peccatori con Dio.

Op. IV, Sposa, c. XXI, Della divozione verso Maria ss. 324. — Opuscoli rel. allo stato relig. Consid. XV, Quanto debbonsi religiosi confidare nel patrocinio di M. 432.

Costituzioni e Regole C. Ss. R. Ed. Romae 1895. Cf. Indices: No. 536. 120. 238. 239. 29. 261. 365. 1411. 531. 51. 140. 9. 423. 1263. 435. 438. 453. 114. 251. 514. 510. 511. 176. 174. 171. 172. 187. 433. 152. 186. 51. 140. — Lettere e Corr. spez. Maria ss. Cf. Indices: III, 593; I, 11; I, 434; I, 12; III, 618; III, 565. 617. 618; II, 620; III, 540. 546; II, 153. 156; II, 593; ibid. Foggia, Apparizione del santo volto della Madonna, II, 456—457.

Opere dogm. Außer den dogm. Abhandlungen in den Glorie s. Op. dogm. vol. VIII der Turiner Ausg. Sess. XXV: Dell' invocazione e venerazione dei santi 993—1001. Cf. bei Walter Op. dogm. vol. II, Index: Maria Deipara, wo die verschiedenen von Alfons behandelten Fragen zusammengestellt sind.

Eine hervorragende Zusammenstellung der mariolog. Lehren Alfonsens (wohl aus der Feder des Redemptoristendichters P. Xav. Reuß) enthalten die Acta Doctoratus, Cap. III, art. 5 (ad animadv. § 17) „Le glorie di Maria".

[827] Siehe hierüber bei Meffert a. a. O. S. 212 ff., Die Mariologie des hl. Alfons; Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten, I, 400.

[828] Nel secondo Centenario. St. Alphonse, le Docteur des Temps modernes, p. 20.

Strömung kindlicher Liebe, die Maria durch die Erscheinungen in Lourdes und durch zahlreiche Wunder erwiderte."

Jedoch noch eine andere Bewegung läßt sich auf das mächtige Wirken Alfonsens zurückführen, nämlich der Wunsch, ein ferneres Vorrecht Mariens anerkannt zu sehen: die Allgemeinheit der Mittlerschaft der Himmelskönigin.

Der Leitspruch des Heiligen in bezug auf diesen Gegenstand lautete: per Mariam ad Jesum, per Salvatricem ad Salvatorem. Er betrachtete diese Wahrheit als das Herz des wahren Marienkultes, und seine Ausführungen gipfelten in dem bedeutungsvollen Satz, daß die mächtige Fürbitte der Himmelskönigin allen jenen, die zum Heil und zur Heiligkeit gelangen wollen, nicht nur nützlich, sondern sogar moralisch notwendig sei.[829] Daher auch der immer wiederkehrende Schrei seines Herzens: Viva Gesù nostro amore et Maria nostra speranza!

Die zentrale Wichtigkeit dieser These, die auch in der Aszetik eine so große Rolle spielt, zwingt uns, einen Augenblick bei ihr zu verweilen. Wir begnügen uns damit, sie allein unter allen mariologischen Lehren des Heiligen herauszugreifen, um ihren tieferen Sinn, den Grad von Gewissheit sowie ihre Begründung ins Auge fassen.[830]

2. In dem fünften Kapitel der Glorie di Maria, Ad te suspiramus gementes et flentes, hat Alfons seinen Gedanken in folgenden Worten klar ausgedrückt:[831]

„Jesus Christus ist der einzige Mittler der Gerechtigkeit, der durch seine Verdienste uns die Aussöhnung mit Gott erworben hat. Aber andererseits ist es Gottlosigkeit zu bestreiten, daß Gott sein Gefallen daran habe, seine Gnaden auf die Fürbitte der Heiligen und besonders seiner

[829] Glorie di Maria, P. I, cap. 5. Ad te suspiramus gementes et flentes (I, 76).

[830] Vgl. hierüber Scheeben, Dogmatik, 1. Aufl., S. 605; Schäfer, Die Gottesmutter, Münster 1887; Godts C. Ss. R., De definibilitate mediationis universalis Deiparae, Bruxelles 1904; La Corédemptrice, Bruxelles 1920; Terrien S. J., La Mère de Dieu et la Mère des Hommes, Paris 1902; Hugon O. P., La Mère de Grâce, Paris 1904.

[831] Glorie, Op. I, p. 75 u. 76.

Mutter hin, welche Jesus so sehr von uns geehrt und geliebt wissen will, uns mitzuteilen. . . . Nur um der Verdienste Jesu willen ist Maria die so große Gewalt verliehen worden, die Mittlerin unseres Heiles zu sein; nicht zwar Mittlerin aus Gerechtigkeit, sondern Mittlerin aus Gnade und durch Fürsprache, wie sie von dem hl. Bonaventura genannt wird. Maria fidelissima mediatrix nostrae salutis.

„Nur solche, denen es an Glauben fehlt, können bezweifeln, daß die Anrufung der Fürsprache Mariä eine sehr heilsame und heilige Sache sei (cosa utilissima e santa). Der Satz aber, den ich hier beweisen will, ist der, daß die Fürsprache Mariä für unser Heil sogar notwendig ist; nicht schlechthin und unbedingt (non già assolutamente), sondern moralisch notwendig, um mich richtig auszudrücken. Und ich behaupte, daß diese Notwendigkeit ihren Grund in dem Willen Gottes selbst hat, der will, daß alle Gnaden, die er uns verleiht, durch die Hände Mariens gehen."

Was soll nun mit diesen Worten gesagt sein: „è necessaria non già assolutamente, ma moralmente"?

Gewiß will Alfons damit nicht die Natur dieses Vorrechtes der Mittlerschaft Mariens erklären, sondern die Art der Verpflichtung, die uns zwingt, dasselbe anzuerkennen.

Die erstere hat er bereits in den angeführten Worten auseinandergesetzt; die letztere nennt er eine moralische Verpflichtung, zum Unterschied von der absoluten, inneren, wesensnotwendigen, wie sie nur die Mittlerrolle des Erlösers uns auferlegt.

Man übersehe jedoch nicht, daß auch eine moralische Verpflichtung einen absolut bindenden Charakter haben kann, falls ihr Bestehen vollständig erwiesen ist. Daher die Frage nach dem Umfang dieser Verpflichtung, mit anderen Worten, nach der Sicherheit dieser Lehre.

Drei ineinandergreifende Wahrheiten müssen zur Lösung dieser Frage unterschieden werden.[832] Zunächst die cooperatio oder Mitwirkung Mariens bei dem Werke der Erlösung: wird sie ja coredemptrix, coadiutrix, cooperatrix genannt;[833] ferner

[832] Vgl. hierüber das neuerdings erschienene Werkchen: Marie Mère de Grâce, von P. de la Broise und J. V. Bainvel (Paris 1921), das den jetzigen Standpunkt der theologischen Streitfrage kurz und bündig zusammenfaßt.

[833] Das Wort Coredemptrix wird von vielen Theologen, Vega u. a. unbeanstandet angewandt. Andere wie Kard. Billiot billigen den

die aus dieser Mitwirkung sich ergebende Vermittlungsrolle bei den Menschen: Maria ist wirklich mediatrix und geistige Mutter der Seelen; endlich jenes spezielleren Eingreifen in die Ökonomie des Heiles, das darin besteht, daß keine Gnade gegeben wird, es sei denn daß sie zufolge der Anordnung Gottes auf eine wirkliche und aktuelle Weise durch die Hände Mariens zu uns gelange: sie ist „thesauraria et dispensatrix universalis omnium gratiarum". Es werden deshalb, wie der hl. Bernhard sagt, „alle Gaben, Tugenden und Gnaden durch die Hände Mariens nur denen gespendet, welchen sie will, wann sie will und wie sie will.". [834]

Verschieden sind nun die Ansichten über den Grad der Sicherheit dieser Lehren. Die beiden ersten werden allgemein als implicite zum Schatze der Glaubenswahrheiten gehörend bezeichnet; ihre Sicherheit ist derart, daß sie zu jeder Zeit definiert werden könnten.

Anders verhält es sich mit der letzten Lehre, daß nämlich die aktuelle Mitwirkung Mariens für jede einzelne Gnade notwendig sei.

In diesem Punkt sind die Meinungen noch zögernd. Es bricht sich jedoch mit nicht aufzuhaltender Wucht die Überzeugung durch, daß kein Anlaß vorhanden ist, zu unterscheiden zwischen der allgemein anerkannten besonderen Stellung Mariens als Fürsprecherin den andern Heiligen gegenüber und dieser spezielleren, da die Gründe, die für die eine gelten, auch die andere Meinung stärken; daß folglich Maria auch dieses hohe und schöne Vorrecht besitze, an der vollen Auswirkung des Werkes der Erlösung beteiligt zu sein, so wie sie es in Wirklichkeit bei der Erlösung selbst war; daß somit alle Gnaden in aktueller Weise durch ihre Hände fließen, gemäß jenen Worten St. Bernhards: „Nulla gratia venit de coelo ad terram, nisi transeat per manus Mariae." [835]

diesem Ausdruck zugrunde liegenden Sinn, raten jedoch, das Wort sowohl wegen der Kontroverse als auch aus anderen Gründen nicht zu gebrauchen. Cf. Marie Mère de Grâces von de la Broise u. Bainvel, p. 75 Fußnote; auch P. Godts C. Ss. R., La Corédemptrice.

[834] Pro Fest. V. M. s. 5, c. 8 . . . quibus vult, quando vult et quomodo vult.

[835] Cf. Glorie, Op. I, p. 80.

Somit würde nach den Verteidigern dieser These auch dieser Meinung nichts fehlen, um als Glaubenswahrheit zu gelten, als die ausdrückliche Erklärung der Kirche.

Was dachte Alfons von dem Grade der Sicherheit seiner Lehre? Wir glauben unterscheiden zu müssen zwischen der objektiven Qualifizierung, die uns den Standpunkt der damaligen theologischen Debatte veranschaulicht, und so bezeichnet der heilige Kirchenlehrer die bejahende Ansicht als „commune fra teologi e dottori“ [836] oder mit Suarez als „sentimento universale della chiesa“, [837] während er seine persönliche, subjektive Überzeugung durch folgende Worte bekundet: „Io per vera la tengo (questa sentenza) e per indubitabile.“ [838]

3. Welcher Art sind nun die Beweise, mit welchen Alfons diese und ähnliche mariologische Wahrheiten verteidigt?

Es sind nicht die Argumente des klassischen Schulbeweises, deren sich der Heilige bedient; er erbringt vielmehr den der Natur der Schrift, die er verfaßt, entsprechenden Wahrheitsbeweis.

Für die oben dargelegte Lehre setzt sich derselbe zusammen aus den durch die Kirche interpretierten Angaben der Schrift, aus dem Zeugnisse des einen oder des anderen der größten unter den Vätern, [839] aus dem gewaltigen Zusammenhang jener Stimmen sodann, die man zwar nicht die ursprüngliche Überlieferung, wohl aber das in das Altertum hineinreichende Zeugnis des sensus communis Ecclesiae nennt. [840]

---

[836] Glorie, Op. I, p. 76.

[837] Ib., p. 80.

[838] Ib. Introduzione necessaria a leggersi, I, 9. Bainvel irrt somit, wenn er behauptet, Alfons bezeichne diese Lehre einfach als probabilissima (op. cit. p. 80).

[839] Mit gedrängter Wucht hat Alfons diese Zeugnisse abermals in der Riposta ad un anonimo (abb. Rolli) zusammengestellt. Glorie P. III (I, 308 sqq.).

[840] Der volle, durchgreifende Beweis ist bei Alfons nicht im 5. Kapitel der Glorie di Maria noch auch in der Risposta ad un anonimo I, p. 306 allein zu suchen, sondern in der Synthese des ganzen Werkes. Vgl. bes. c. 1, § 2 u. 3 (geistliche Mutterschaft Mariens). Die kritische

Zur Berechtigung dieses letzteren, für die Mariologie so bedeutungsvollen Beweises möchten wir folgendes bemerken.

Das Christentum ist nicht tote Lehre, sondern lebendige Wahrheit. Diese findet sich nicht bloß vor in jenem Niederschlag der Offenbarung und der Wirklichkeit, den man das geschriebene Wort Gottes oder die schriftliche Überlieferung nennt. Sie ist ebenfalls und noch ursprünglicher in jenem lebendigen Buche der Seelen zu finden, das man als die gläubige Kirche bezeichnet.

Wie die zitternde Anklage des Sünders im Beichtstuhl den Priester auf die Gesetze des Gewissens, ja der übernatürlichen Gnadenordnung aufmerksam macht, so ergeben sich aus den eingegossenen Gewohnheiten des Glaubens, der Tugenden, der Gaben des Heiligen Geistes dem Beobachter jene Einblicke und Erfahrungen, die ebenfalls einen Teil der christlichen Wahrheit bilden und die der Geist Gottes den Seelen nicht per viam inquisitionis et studii, sondern per viam affectus, experientiae et pietatis einzugeben pflegt. Sie bilden die Grundlage des sensus communis Ecclesiae. [841] Kommen zu diesen induktiven Erfahrungen die deduktiven Prinzipien der Wissenschaft hinzu, vollzieht sich dies alles unter der Kontrolle der Kirche, so ist der Weg zur Entwicklung der Dogmen gegeben. Eine Wahrheit, die implicite in dem Schatz der christlichen Offenbarung enthalten war, kann durch die feierliche Erklärung der Kirche als ausdrücklich zum Glauben gehörend bezeichnet werden. Nicht der lückenlose Wahrheitsbeweis der ganzen Überlieferung von Christus bis heute ist hierzu erfordert; es genügen die Zeugnisse, die beweisen, daß diese Lehre altehrwürdig, allgemein angenommen und von der Kirche gebilligt sei. [842]

Untersuchung eines jeden einzelnen Textes ist nach dem Geständnis von P. de la Broise selbst (op. cit., p. 39) eine sehr komplizierte Sache, die nur durch festumgrenzte kritische Einzeluntersuchungen gelöst werden kann.

[841] Siehe über diese Frage die bahnbrechenden und überaus lichtvollen Abhandlungen von P. Marin Sola O. P. in „La Ciencia Tomista", bes. No. 62, Marzo-Abril 1920, p. 164: „Raciocinio y progreso dogmatico."

[842] Schön schreibt hierüber P. Marin Sola l. cit.: „Die Kirche ist, um eine Wahrheit zu definieren, weder an den Vernunftbeweis der Theologen (al raciocinio de los teólogos), noch an den gläubigen Sinn des

Dieser Art ist die Beweisführung für manche mariologischen Lehren, solcher Natur die Beweiskraft mancher Texte. Mögen die Texte auch nicht immer vi Scripturae oder vielleicht auch nicht einmal wegen des Namens des Autors, dem sie zugeschrieben werden, beweisen, so kommt ihnen doch entweder wegen der Interpretation der Kirche (wie bei den Sapientialtexten, die auf Maria angewandt werden) oder zufolge hohen erweisbaren Alters eine entsprechende Geltung zu.

Es gilt dies insbesondere für die Beweisführung Alfonsens bei der Mittlerschaft Mariens.[843]

Wenn daher Döllinger in seiner sarkastischen Weise sich die Bemerkung erlaubt, es verstehe sich von selbst, daß die abenteuerlichen Lehren Liguoris nicht aus der Schrift zu begründen seien,[844] so verrät er damit nur, daß er die ganze Tiefe und Tragkraft des mariologischen Beweises nicht erfaßt hat und daß für den sensus catholicus bei ihm kein allzu großes Verständnis vorhanden war.

Insofern die oben erwähnte Lehre von der allgemeinen, notwendigen, ja aktuellen Mittlerschaft Mariens in Betracht kommt, muß somit zugegeben werden, daß die Beweisführung bei Alfons eine gediegene ist, daß diese Lehre also auf festen Füßen steht.

Volkes (al sentimiento de los fieles) gebunden, da sie die Meisterin beider und nicht ihre Schülerin ist. Jedes menschliche Mittel, das sie von dem ausdrücklichen oder miteingeschlossenen Bestehen (de la existencia explicita o implicita) einer geoffenbarten Wahrheit versichert, ist ein genügendes Mittel, um diese Wahrheit mit dem Beistand des Heiligen Geistes zu definieren. Unter diesen Mitteln figuriert der gläubige Sinn des Volkes (el sentir del pueblo fiel) ebensosehr und noch mehr als der theologische Vernunftbeweis. Zur Heran- und Ausbildung dieses Sinnes tragen die übernatürlichen Gewohnheiten des Glaubens, der Liebe, der Tugenden und der Gaben modo connaturali und ohne Vernunftschlüsse ebensosehr, ja noch mehr bei, als die spekulative Theologie via studii et ratiocinii" (p. 171).

[843] Siehe Risp. ad un anonimo (I, 310), was Alfons von diesem sentimento commune della Chiesa sagt.

[844] Döllinger-Reusch, I, S. 404.

4. Daß nach dem Gesagten das Verdienst Alfonsens auf dem Gebiet der Mariologie kein geringes ist, wird niemand bezweifeln. Die Kirche Gottes selber rechnet dies dem Heiligen hoch an, und der Unglaube redet von seinem „schwärmerischen Marienkult". Alfons hat mit divinatorischer Sicherheit gewisse besonders erhabene und wichtige Wahrheiten, die die Gottesmutter betreffen, vorausgeahnt oder richtiger „wie erraten"; er hat sie aus dem Schatz der kirchlichen Lehre hervorgehoben, durch neue Gründe veranschaulicht und gegen die sich erhebenden Angriffe verteidigt.[845] Durch seine volkstümlichen, klaren und gut begründeten Schriften hat er sie allen zugänglich gemacht und durch das große Ansehen seines Namens verbreitet. Nicht mit Unrecht kann man daher behaupten, er habe die Mariologie in die Aszetik eingeführt. Die Lehre von Maria bestand zwar schon vor ihm in spekulativen Wissenstraktaten; sie war auch als Volksandacht unter dem gläubigen Volk verbreitet. Es fehlte ihr aber die überlegte Wahl klarer Beweise, jene wissenschaftliche Plausibilität und Zugänglichkeit, zu der ihr kein anderer in größerem Maße verholfen hat als Alfons. Auch in der Aszetik war vor Alfons die Rede von der Andacht zu Maria. Sie wurde unter den Mitteln des Heils behandelt, wie das Gebet und die Sakramente. Während jedoch die meisten Aszeten diese Frage suo loco behandelten, spricht Alfons omni loco von Maria. Der vollständig ausgebildete Marienkult war bei ihm eine logische Folge der entwickelten Lehren, besonders seiner großen These über die Allgemeinheit der Mittlerschaft der allerseligsten Jungfrau.[846]

Mögen daher neuere Schriftsteller in löblichem Eifer diese These wieder aufnehmen, ihr auch die Wege bahnen zur dogmatischen Erklärung, die, wir hoffen es, in nicht allzulanger Zeit erfolgen wird. Sie dürfen aber weder den Namen noch die Verdienste der großen Vorgänger vergessen, die dieser Wahr-

---

[845] So die eben behandelte Lehre bez. der Mittlerschaft gegen un anonimo che ha censurato cio che ha scritto l'autore nell' cap. V (I, 306).

[846] E s'è vera la sentenza come io per vera la tengo per indubitabile . . . che tutte le grazie sol per mano di Maria si dispensano . . ., per necessaria consequenza puo dirsi, che dal predicar Maria . . . dipende la salute di tutte (Glorie, Introduz. I, p. 9).

heit zum Durchbruch verholfen haben, noch sich mit dem Ruhm schmücken, der anderen zukommt. [847]

Doch nicht bloß die Mariologie ist durch Alfons bereichert worden. Gleichwie das Echo der Berge mit verstärkter Gewalt die Stimme des Rufenden zurückgibt, so wurde auch anderseits bei Alfons die Aszetik durch die Mariologie wunderbar bereichert.

Ohne von dem bezaubernden, aufmunternden, beseligenden Einfluß zu reden, den die Fülle mariologischer Lehren, wie die Vorherbestimmung, die Erstgeburt, die Gnadenfülle, die Unbefleckte Empfängnis, die Mutterschaft Mariens und andere auf die Gedankenwelt des Betrachtenden ausüben, [848] genüge es, den ethischen und religiösen Reichtum hervorzuheben, den der von Alfons ausgebaute Marienkult für das Herz und die Seele des nach Vollkommenheit strebenden Christen bedeutet. Maria ist unser unerreichtes Vollkommenheitsideal. [849] Sie ist auch das Vorbild jeglicher Einzeltugend, [850] so wie sie die Mutter der Martyrer, das Muster der Geduld in jeglichem Leide ist. [851] Ihre Herrlichkeit im Himmel, ihre bevorzugte Stellung unter den Engeln und Heiligen ist der Sporn unserer Andacht zu ihr, ja das Unterpfand unserer künftigen Seligkeit. [852] Selbst ein Ungläubiger wie Littré hat es vor seiner Bekehrung auf dem Todesbette gestanden, daß

[847] So redet die Documentation catholique, 3e Année (1921) T. 5, No. 110, bei Gelegenheit der so verdienstvollen Bemühung des Kardinals Mercier, um dem Feste B. M. V. Mediatricis omnium gratiarum die Ausdehnungsbewilligung auf die ganze Kirche zu verschaffen, von dieser Lehre, die, wie sie meint, „auch dem hl. Alfons von Liguori nicht unbekannt war"! — Auch der hl. Bernhard wird mit keinem Wort erwähnt! Bei ihm finden sich all diese Lehren, die Alfons verteidigte, ut in fonte. Sie sind jedoch nicht so scharf abgegrenzt, wie bei unserem Heiligen.

Bekannt ist, daß Papst Benedikt XV. unter gewissen Bedingungen (Anfrage bei der Ritenkongregation) die Einführung des obigen Festes in der ganzen Kirche gestattet und dessen Feier auf den 31. Mai verlegt hat. Acta Ap. Sed. An. XIII (1921), No. 9, p. 345.

[848] Vgl. hierüber die schöne systematische Zusammenstellung in den Acta Doct. Ad animadv., § 17, l. cit.

[849] Cf. Glorie di Maria, discorsi P. II (I, 149).

[850] Delle virtù di Maria ss. I, 254.

[851] Rifless. sopra ciascum de' setti dolori di Maria, I, 232 sqq.

[852] Dell' assunzione di Maria Disc. VIII (I, 215).

er sich zeitlebens niemals dem Reize der katholischen Marienandacht entziehen konnte, da vor allem die Reinheit und Zartheit Mariens den stärksten Eindruck auf sein Herz ausübten.[853] Alfons hebt bei Maria vor allem die Barmherzigkeit hervor, wie er es selbst in dem Vorwort der Glorie di Maria gesteht.[854] „Misericordiam amplectimur carius," schreibt er mit St. Bernhard, „recordamur saepius, crebrius invocamus."[855] Ferner: „Mögen die anderen die verschiedenen Tugenden und Vorrechte Mariens behandeln: ich meinerseits habe mich besonders bestrebt, von ihrer großen Barmherzigkeit und mächtigen Fürbitte zu reden."[856]

So kommt es auch, daß die aszetischen Andachtsmittel durch den Marienkult eine große Bereicherung erfahren. Wie wäre der Himmel so fern, die Erde so kalt, wie unser Tempel so leer ohne die Andacht zu Maria! Man durchgehe bei Alfons die vari ossequi di divozione, die er von dem wahren Diener Mariens verlangt, um ihn dafür des Himmels zu versichern.[857] Gebete zu Maria, Novenen, Rosenkranz, Offizium, Fastenübungen, Besuch der Bilder und Heiligtümer Mariens, Tragen des Skapuliers, Almosen zu Ehren Mariens, vor allem aber Nachahmung ihrer Tugenden, dies sind einige der Mittel, die er empfiehlt.[858] Sie schmücken wie Blumen- und Lorbeerkränze alle Pfade des Lebens, sie nehmen dem Kampf das Herbe, der Verbannung ihre Traurigkeit, sie versüßen das Leben und sichern das Sterben.

So bedeutet bei Alfons die stark entwickelte Marienverehrung das kräftigste Bestreben des Heiligen, der nach Vollkommenheit ringenden Seele den Gottes- und Heiligenkult so zugänglich zugestalten als nur möglich; sie bedeutet weiter den Wunsch,

---

[853] Lettres et notes de l'Abbé Huvelin, Documentation catholique, 2e Année, T. 4, No. 82, p. 274.

[854] Glorie, Introduzione, I, 9.

[855] Serm. 4, de Assumpt.

[856] L. cit.

[857] E impossibile che si danni un divoto di Maria che fedelmente l'ossequia e a lei si raccomanda. Glorie, c. 8 (I, 114). S. das ganze Kapitel.

[858] Glorie, P. II (I, 273).

das Heil in die Hand, ja in das Herz Mariens zu legen, damit einerseits niemand bei Verlust desselben vor Gott eine Entschuldigung habe, damit aber auch anderseits alle wahren Kinder Mariens vertrauensvoll hoffen könnten.

Gleichen Schritt mit der Schilderung der Barmherzigkeit und Güte Mariens hält bei Alfons die Darlegung ihrer Macht; Maria kann gut sein, eben weil sie mächtig ist.

Alfons schildert uns diese Macht, wie sie zusammenfällt mit den Grenzen der „Allmacht" Gottes selbst. „Quod Deus imperio, tu prece Virgo potes." [859]

Ist es nicht dieser begeisterte Glaube an die gütige und barmherzige Allmacht Mariens, die der Heilige durch die den Glorie beigefügten Beispiele veranschaulichen wollte? Nichts, scheint er sagen zu wollen, kann der Allmacht Mariens widerstehen. Durch sie wird das Unmögliche zur Möglichkeit.

Wie das Erglühen der Morgenröte oder das Aufflammen des Wetterleuchtens den ganzen Horizont erhellt, so lassen uns die erzählten Gnadenerweise die übergroße Macht Mariens in neuem Lichte erschauen. [860]

Glücklich, wer mit solchen Verdiensten wie Alfons vor dem Throne Mariens erscheinen kann: „Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt"! [861]

[859] Glorie, P. I, c. 1, § 1, Salve Regina.
[860] Glorie, P. III, Varj esempi appartenenti a Maria ss. (I, 286).
[861] Eccli 24, 31.

DRITTER TEIL.

Der Wert der Aszetik des hl. Alfons.

Nach dem Werden und Wesen kommen wir zu dem Werte der Geisteslehre des hl. Alfons; mit anderen Worten, wie ein gelehrter Schriftsteller[1] sich ausdrückt, „zu jener Stunde der Synthese, die durch lange Jahre der Analyse erkauft werden muß".

Nicht nur Einblicke in die Bestandteile und den inneren Aufbau des Geistessystems des heiligen Kirchenlehrers dürften hierbei maßgebend sein; auch äußere Gesichtspunkte, wie das Urteil der Kirche, Vergleiche mit anderen Geisteslehren, Aufnahme und Erfolge der Schriften Alfonsens u. Ä. müssen berücksichtigt und wie ebensoviele Gewichte in die Wagschale des Beurteilers geworfen werden. Nur so gelangen wir zu einer abschließenden Bewertung.

Die „Nachfolge Christi" mahnt uns zwar, die Heiligen Gottes nicht gegeneinander auszuspielen.[2] Es gilt dies jedoch von den Verdiensten der Heiligen,[3] d. h. von den verborgenen inneren Gnadengaben und ihrem Mitwirken, nicht aber von den Lehren, die sie uns hinterlassen haben. Hebt nicht die Kirche selbst auf die entschiedenste Weise die größere Richtigkeit und Vorzüglichkeit der einen Doktrin vor der anderen hervor, selbst und besonders bei den Heiligen![4] Wie stünde es

[1] Fustel de Coulange, zitiert bei Festugière, La Liturgie cathol., Rev. de Philos. (1913) p. 692.

[2] De Imit. Christi, Lib. III, c. 58, 2.

[3] Noli etiam inquirere nec disputare de meritis sanctorum: quis alio sit sanctior aut quis maior fuerit in regno coelorum. . . . Talia generant lites. L. cit.

[4] So heißt es z. B. von dem hl. Thomas: cuius doctrina prae caeteris habet veritatem sententiarum (Innocenz VI.).

um die Wahrheit, wenn dem anders wäre, wenn Geistesprodukte und Begabung nicht an unverrückbaren Normen bemessen werden könnten? Vergleiche und Werturteile in dieser Hinsicht sind somit erlaubt; ja sie sind nützlich und notwendig zur Klärung des eigenen Urteils, vor allem aber zum Fortschritt der theologischen Wissenschaft. Werden die Vergleiche mit der Ehrfurcht und Ehrerbietigkeit angestellt, die wir dem Geiste der Heiligkeit sowie auch der Autorität der Kirche schulden, so kann gegen dieses Vorgehen eine Einwendung nicht erhoben werden. Dem ernsten Schriftsteller muß ein gewisses Maß von Freiheit und Selbständigkeit zugebilligt werden; sonst wird jeder Austausch von Gedanken auf diesem Gebiete unmöglich und zur Heuchelei.

Wir erbitten uns daher dieses Recht, wie es die eigenen Ordensobern anerkannten, denen wir unterstehen, auch von den auswärtigen theologischen Kreisen, mit denen uns die Bande der Ehrfurcht und der aufrichtigsten Brüderlichkeit vereinigen.

Kann jedoch ein Ordensmann in Dingen, die die Person des Ordensstifters, oder in Sachen, die sonst die Geschichte seines Ordens betreffen, ein unparteiliches Urteil haben? P. Duhr, S. J., stellt sich diese Frage am Eingang seiner großzügigen Jesuitengeschichte,[5] und er hat sie kräftig bejaht. Mag man mit ihm in diesem Punkte der Hauptsache nach auch gleichen Sinnes sein, so läßt sich doch andererseits nicht verkennen, daß bei solchen Werturteilen in eigener Sache eine gewisse Gefahr der Befangenheit vorhanden ist. Wenn es sich um wichtige Ausgangspunkte, um tief in das Innenleben des Ordens eingreifende Bestimmungen oder um konkrete, uns nahegehende Geschehnisse handelt, so kann gar leicht die freie Aussprache, sei es durch die Bestechung des eigenen Herzens, sei es durch den sich aufzwingenden und nicht immer leicht abzuweisenden Korpsgeist gehindert werden.[6] Kommt nicht Ähnliches tagtäglich im Staatsleben und bei den unparteilichsten Richtern vor, wenn sie gegen-

---

[5] Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, I Bd., Vorwort. Freiburg 1907.

[6] Man erinnere sich, ohne von heutigen Zuständen zu reden, an die inneren Schulkämpfe der Orden im Mittelalter. Vgl. Koperska, Stellung der religiösen Orden.

über hochstehenden und allzu sympathischen Klägern oder Angeklagten zu entscheiden haben?

Jedoch darf auch nicht übersehen werden, daß gerade die Zugehörigkeit zu einem Orden, über dessen Personen oder Zustände man zu befinden hat, nicht zu verkennende Vorteile mit sich bringt. Sie bietet die beste Bürgschaft für eine tiefere, eindringendere Kenntnis des Ordensgeistes und der Ordensverhältnisse, sowie sie auch allein den Zugang zu den einschlägigen Quellen ermöglicht.

Sei dem übrigens, wie es wolle; auch in den Orden, ja vor allem in ihnen herrscht Begeisterung für die Wissenschaft und Liebe zur Wahrheit. Auch da muß der katholische Sinn, müssen die gleichen Ideale, muß — und zwar nicht zuletzt — der gesunde Menschenverstand dazu führen, das Richtige zu finden und es so zu sagen, wie man es gefunden hat.

Es soll dies unser Bestreben ganz besonders bei diesem letzten Teil unserer Arbeit sein.

Wir behandeln den Gegenstand in folgenden zwei Abschnitten:

1. Der Wert der Aszetik des hl. Alfons an und für sich.
2. Ihr Wert im Vergleich mit den hauptsächlichsten andern Systemen.

ERSTER ABSCHNITT.

Der Wert der Aszetik Alfonsens an und für sich.

1. Der Wert einer aszetischen Lehre geht im allgemeinen hervor aus der F ü l l e des behandelten Stoffes, aus der G e d i e g e n h e i t ihres Inhaltes und aus der S i c h e r h e i t der aufgestellten Sätze. [7]

Wir wollen hier bereits Gesagtes nicht wiederholen. Wir verweisen auf das Verzeichnis der dogmatischen, moralischen und aszetischen Werke des heiligen Kirchenlehrers, das den Acta

[7] Vgl. hierüber die A c t a D o c t. des Heiligen, die Breven der Päpste sowie die in die Acta aufgenommenen Subscriptiones und meisterhaft verfertigten Eingaben, die von 39 Kardinälen, 764 Bischöfen, 25 Generaloberen, mehreren Fakultäten, Metropolitankapiteln, Äbten usw. unterzeichnet sind. Auch die Werke von P. Desurmont, C. Ss. R., enthalten in dem jeweiligen Vorwort vorzügliche Beurteilungen.

Doctoratus beigelegt ist.[8] Es umfaßt zehn Folioseiten und enthält zweihundertundsechzig Schriften, die der Heilige im Laufe seines Lebens herausgegeben hat. Mögen diese Werke auch verschiedenen Inhalts sein, ein aszetischer Hauch weht durch alle Seiten derselben und kennzeichnet das Lebenswerk Alfonsens als ein Streben, das auf die höchsten Ziele ausgeht.

Aus der Menge des Gebotenen, das sich vom Durchschnittsmenschen durch die Lektüre in einem Jahre kaum bewältigen läßt, haben wir in strenger Scheidung die Teile abgesondert, die einen bestimmt aszetischen Charakter haben. Es sind — die dreizehnhundert Briefe des Heiligen nicht mit einbegriffen — ungefähr einhundertundsechzig Nummern. Wenn wir von den Werken absehen, die wie die Condotta ammirabile della Providenza oder die Nove Discorsi da farsi in occasione di flagelli eher den Rahmen der Weltanschauung unseres Heiligen zeichnen, und nur diejenigen Schriften ins Auge fassen, die sich mit der eigentlichen Vervollkommnung der Seele beschäftigen, so können wir behaupten, daß sie in reichster Mannigfaltigkeit die Stoffe enthalten, die zur Erlangung der Vollkommenheit und Heiligkeit notwendig sind, mag es sich hierbei handeln um Ziele, um Mittel oder um Beweggründe des vollkommenen Lebens.

Was wir zum Beleg dieser Behauptung in den zwei ersten Teilen dieser Arbeit an Beweisen vorgebracht haben, faßt die schon erwähnte Eingabe der Kardinäle, der Erzbischöfe und Bischöfe Österreichs und Spaniens an Pius IX. trefflich zusammen: „Omnem excedit fidem, beatissime Pater," so schreiben sie, „quod quantumque fidei, religioni et pietati incrementum accesserit ex istius sancti Viri scriptis ad omnes nationes feliciter sane perlatis . . . nulla fuit fidelium conditio, cui Ipse (Alfonsus) sua scripta non accomodaverit. Iis quippe prospexit pueris, adolescentibus, puellis, Regularibus, Monialibus, Clericis, Presbyteris, Confessariis, Parochis, Episcopis, Principibus, agentibus animam, capite damnatis, conscientiae angustia sollicitis, singulisque hominibus, tum ad religionem tectam sartamque tuendam, tum ad aeternam salutem assequendam."[9]

---

[8] Acta Doctoratus, Summarium inform., p. 80—90. Vgl. oben S. 64 ff.
[9] Acta Doct., l. cit., p. 28 (Num. 3).

Jedoch auch dem Inhalte nach trägt die Geisteslehre Alfonsens den Stempel größter Gediegenheit. Wir verstehen unter diesem Worte sowohl die glückliche Wahl der behandelten Gegenstände, als auch die Art ihrer Darstellung. Hat nicht Papst Pius IX. selbst den ersten dieser Gedanken hervorgehoben, wenn er schreibt: „Siquidem illius Sanctissimi et Doctissimi Viri libri miro quodam tenerae pietatis affectu exarati singularem Christi amorem eiusque misericordiae et meritorum fiduciam undique spirant, summum in Deiparam Virginem sanctosque coelites cultum excitant, ad sanctissima Sacramenta frequenter obeunda inflammant ac optima quaeque monita, consilia, praecepta copiose suppeditant, quae ad animarum salutem tuendam procurandamve maxime conducunt!“ [10]

Auch die Darstellung und Schreibweise hatten die Bischöfe Österreichs und Spaniens in dem oben erwähnten Briefe durch die treffenden Sätze gekennzeichnet: „In stilo scribendi dulcedo mellis, unctio S. Spiritus in ipsis verbis, caelestis quaedam puritas cum perspicuitate coniuncta in doctrinis. Operum scopus ferventissimus Dei amor, cuius ignem, ut magis magisque in cordibus hominum accenderet, divinitus quidem videtur missus fuisse in terras.“ [11]

Die Sicherheit einer Lehre geht aus ihrer Übereinstimmung mit der Kirche und ihrer Gutheißung durch die Kirche hervor. In dieser doppelten Hinsicht bietet uns die Aszetik des hl. Alfons volle Befriedigung.

Obwohl der spezifische Wert der aszetischen Lehre eines Heiligen für uns mehr in der Eigenart liegt, die uns den persönlichen Gedankengang und die lebendige Gefühlswelt einer begnadigten Seele verrät, so erhält doch diese Lehre ihre Gewichtigkeit, wenn sie mit der Lehre der Kirche übereinstimmt. Wir wissen, was wir in dieser Hinsicht von der Aszetik Alfonsens zu denken haben, wie überlieferungsgetreu, wie kirchlich der Heilige seine Darlegungen und Beweise aufbaut. Es ist als ob seine Schriften wie ein duftender Blumenstrauß die Blüte der ganzen Geisteslehre in sich vereinigten, so daß sie mit Recht als ein herrlicher Kom-

[10] 25. Nov. 1846, Breve an P. Hugues, C. Ss. R.
[11] Acta Doct., l. cit.

mentar der gesamten Heiligen Schrift bezeichnet worden sind.[12] In dieser Beziehung bieten sie also vollkommene Sicherheit der Lehre.

Kein Wunder, wenn ihnen deshalb auch die Gutheißung der Kirche in so reichlichem Maße zuteil geworden ist! Ohne von den Bullen der Päpste, den überaus zahlreichen Anerkennungsschreiben der Bischöfe, den Zeugnissen so vieler Gelehrten und frommen Männer[13] zu reden, die der aszetischen Schriften Alfonsens in rühmender Weise gedenken, genüge es, jenen Umstand hervorzuheben, daß diesen Schriften des Heiligen eine besondere Sicherheit auch zukommt, da sie der Ausfluß der theologischen Überzeugungen des Heiligen sind. Es ist ja bekannt, und es wurde von Döllinger selbst beinahe als ein Stein des Anstoßes bezeichnet,[14] daß besonders die moraltheologischen Schriften des Heiligen in ganz außergewöhnlicher Weise von der Kirche gelobt und gutgeheißen wurden. Das Urteil: „nihil censura dignum", das sich über zweihundert und sechzig Schriften ausdehnt, das andere Urteil: „inoffenso pede percurri possunt", das von ihnen ausgesagt wurde, und nicht zuletzt die Erhebung Alfonsens zum „Lehrer der Kirche", alle diese Momente verbürgen uns, daß die Sicherheit der aszetischen Lehren Alfonsens sehr groß ist.

Kein Geringerer als der urteilskräftige Papst Leo XIII. hat für die Verbreitung der Schriften des Heiligen folgenden Wunsch ausgedrückt: „Licet universum iam orbem pervaserint non sine amplissimo christianae rei emolumento scripta Sancti Doctoris Alfonsi Mariae de Ligorio, ea tamen magis adhuc magisque vulgari desiderandum est et ad manus omnium traduci. Scitissime namque ille catholicas veritates omnium captui accomodavit, omnium moralium regimini prospexit, mirifice pietatem omnium excitavit et in media saeculi nocte errantibus viam ostendit, qua eruti de potestate tenebrarum, transire possent in Dei lumen et regnum."[15]

---

[12] Acta Doct. Ad animadv. § 62, p. 165.

[13] Siehe den Conspectus generalis Subscriptionum, Acta Doct., p. 141.

[14] Döllinger-Reusch, a. a. O., S. 462.

[15] 28. Aug. 1879, Schreiben an P. Dujardin u. Jacques.

2. Weiter als diese allgemeinen Erörterungen dürfte uns hier der Versuch führen, die spezifischen Merkmale der Aszetik Alfonsens hervorzuheben. Wir glauben das Richtige zu treffen, wenn wir sagen, daß sich die Geisteslehre des Heiligen in intellektueller Hinsicht durch hohen übernatürlichen Sinn, in bezug auf den Willen durch ihre strahlende Wärme und in effektiver Beziehung durch geniale Volkstümlichkeit auszeichnet.

Allen Schriften, ja allen Äußerungen der Heiligen ist es gemein, daß sie mehr göttliche als menschliche Gesichtspunkte zum Ausdruck bringen. „Sie sind," um das Wort eines neueren Philosophen zu gebrauchen, „Fenster, die sich auf eine andere Welt öffnen, die viel größer, viel vollständiger ist als die unsrige", [16] oder wie der hl. Augustin irgendwo sagt: „Sie entziehen den Blick der Seele dem Schauspiel der Flüchtigkeit, in welche die irdischen Dinge hineingesenkt sind, um ihn auf die Betrachtung des ewigen Lichtes der Weisheit zu lenken."

Jedoch auch bei den Dienern Gottes verrät die Geistestätigkeit je nach Begabung, Beruf und Bildungsgang verschiedene Grade der Einsicht. So bemerken wir einen großen Unterschied zwischen den Erhebungen des Geistes und der lichtspendenden Tätigkeit jener außergewöhnlichen Männer, die man die Väter des Glaubens, die Lehrer der Kirche nennt, und den Lehren und Ermunterungen jener tätigen Heiligen, deren Aufgabe in der Kirche mehr eine praktische war. [17] Auch hier gilt der Grundsatz, daß das Wissen an sich ein „bonum honestum" ist, [18] und daß die begabteren Geister unter sonst gleichen Bedingungen auch immer eine größere Wirkungskraft entfalten als jene, die von Gott nur ein begrenzteres Maß von Talenten erhalten haben. [19]

Reden wir hier bei der Bewertung der aszetischen Werke Alfonsens von dem hohen übernatürlichen Sinn, der sie

---

[16] James, Die religiöse Erfahrung, 10. Kap., S. 362.

[17] Man vergleiche z. B. die Elevationes des hl. Augustin mit den übrigens in ihrer Art ebenfalls vortrefflichen Lebenssentenzen des hl. Pfarrers von Ars.

[18] S. Thomas, In Metaph. I, l. 2.

[19] Auch Alfons stimmt mit diesem Gedanken überein, wie wir es aus seinen Briefen, Regeln und Triennalberichten ersehen.

auszeichnet, so möchten wir nicht nur jene ganz selbstverständliche Tatsache hervorheben, daß die Schriften des Heiligen vom Geist Gottes beseelt und durchdrungen sind; wir möchten vielmehr die Behauptung aufstellen, daß sie dies in außergewöhnlichem Maße sind und eine derartige Höhe der Gesinnung und Erhabenheit der Gedanken bekunden, daß man nicht umhin kann, sie als die lautersten Früchte der Gaben des Heiligen Geistes, vor allem der Gabe der Weisheit zu bezeichnen. Wie ein Adler erhebt sich Alfons ganz unbewußt in die höchsten übernatürlichen Sphären, wo die göttlichen Dinge betrachtet und alles nach ihnen bemessen wird.[20] Er schwebt in blendendem Lichte und trägt uns empor, damit auch wir von dessen Strahlen durchdrungen werden, um alles in diesem Lichte zu beurteilen und zu bewerten. Seine Betrachtung Della scienza de' santi,[21] seine ganze Gedanken- und Gefühlswelt, seine Losschälung von allem Irdischen, die Seufzer seiner Seele sowie die Gebete seines Herzens liefern uns hierfür den deutlichsten Beweis. Ja selbst die Anmut und Salbung seiner Rede überzeugen uns von der geklärten Ruhe seiner Seele, die nur eine Folge des vollständigen Besitzes der Wahrheit sein konnte. „Tranquillus Deus tranquillat omnia et quietum aspicere quiescere est.“[22]

Wo Strahlen des höchsten Lichtes sind, da finden wir auch Ausströmungen der vollendetsten Liebe. Ist es nicht die wahre Weisheit, die beide in sich vereinigt?[23]

Diese Liebe verrät sich in der Aszetik Alfonsens durch die starke Gefühlswärme, durch das herzliche Mitempfinden, denen wir in den Schriften des Heiligen auf Schritt und Tritt begegnen. Mußte nicht das kalte, starre und ungläubige 18. Jahrhundert noch mehr durch die strahlende Wärme eines Herzens, als durch die blendenden Gaben eines Geistes zu Gott, zur Frömmigkeit und zur Tugend zurückgeführt werden?[24]

---

[20] Sapientia . . . intendit rationibus supernis, scil. divinis et conspiciendis et consulendis. Sum. theol. II—II. q. 45, a. 3.

[21] Via della Salute, P. II, § 7 (II, 257).

[22] S. Bernardus, In Cant. s. 23, No. 16.

[23] III. Sent. D. 35, q. 2, a. 1 u. 2.

[24] Cf. Litt. Leonis P.P. XIII. ad P. Leop. Dujardin et Jacques, 28. Aug. 1879.

Wir beobachten diese höchste Liebe sodann in der stark vorherrschenden Stellung dieser affektiven Elemente vor den intellektuellen, was auf dem übernatürlichen Gebiete übrigens völlig berechtigt ist.[25] Wie die Schriften der großen Mystiker durchzieht auch die Werke Alfonsens eine augustinische oder, richtiger gesagt, eine platonische Wärmewelle.

Endlich bewundern wir dieselbe Eigenschaft in der ruhigen Harmonie des Ganzen, die die Geisteslehre unseres Heiligen auszeichnet. Sie ist es, die diese Lehre vor jeder einseitigen Übertreibung bewahrt, die den Menschen sich völlig mit Geist und Herz entwickeln läßt. Sie ist es, die durch die Liebe alles auf die mächtigste, zugleich aber auch auf die sanfteste Weise zur Einheit zurückführt, nicht nur zur Einheit des Wissens, sondern auch des Strebens. In Gott, dem Urquell der Wahrheit, dem Endziel der Vollkommenheit, muß auch der Kreislauf der Aszetik beendet sein.[26]

Es wäre schade, wenn so hervorragende Gaben, wie wir sie bisher bei Alfons bemerkt haben, wegen mangelnder Zugänglichkeit für die Christenheit verloren gegangen wären! Hiervor bewahrte sie eine weitere Eigenschaft unseres Heiligen, nämlich seine geniale Volkstümlichkeit. Wir verstehen hier unter Volkstümlichkeit nicht den Anklang, noch die Verbreitung, die die Schriften Alfonsens in so ausgiebigem Maße bei dem christlichen Volke gefunden haben; auch nicht in erster Linie jene so überraschend große Anpassungsfähigkeit, mit welcher der Heilige seine Gedanken den anderen dermaßen zugänglich zu machen wußte, daß man in seinen aszetischen Schriften keinen einzigen Satz, ja kein Wort findet, das nicht von allen verstanden würde.[27] Wir möchten vielmehr hier jenes besondere Talent hervorheben, das darin bestand, daß der seeleneifrige Lehrer in all seinen Schriften, ja bei seinem ganzen Wirken nie das Erhabene noch das Gefällige, sondern allein das Nützliche, das Ersprießliche, das für das Seelenheil Wirksame suchte. Die unter diesem Gesichtspunkt ausgewählten Lehren, die die Summe der Grundgesetze des christlichen Lebens bilden,

[25] Sum. theol. II—II. q. 23, a. 6.

[26] Cf. Durantel, Retour à Dieu, Chap. VII.

[27] So schrieb Alfons selbst an Remondini am 18. Febr. 1766: „Wenn meine Werke einen gewissen Wert haben, so ist es, weil ich es fertig bringe, dunkle und schwierige Dinge klar darzulegen“ (Corr. spec. No. 172).

wußte Alfons dann für alle so faßlich zu gestalten und mit einer derartigen Bestimmtheit und Klarheit hervorzuheben, daß man von einer wirklich genialen Volkstümlichkeit reden kann.

Wie es der hl. Augustinus meisterlich verstanden hat, die erhabensten Wahrheiten wie Geistesblitze der Höhe zu entnehmen, so vermochte es Alfons, die wichtigsten Wahrheiten praktisch umzugestalten und den nach Vollkommenheit strebenden Seelen anzupassen. Man vergegenwärtige sich, was wir bereits über die glückliche Verschmelzung der Probleme der Liebe und der Furcht in der Geisteslehre unseres Heiligen gesagt haben: Alfons fürchtete ebenso sehr das Erlangte zu verlieren, als er sich durch neue Gewinne zu bereichern wünschte. Man erinnere sich der tiefen, allen Gefahren vorbeugenden Weisheit, die Alfons bekundete, wenn er die Flucht der Gelegenheit, das Meiden jeglicher Anhänglichkeit lehrte und immer von allen verlangte, fortwährend jeglichen Anlaß zur Sünde zu meiden. Man fasse jene Regeln der Klugheit ins Auge, die ihn beten ließen um die Erlangung der Gnade des Gebetes, um Liebe und um Beharrlichkeit sowohl in den Versuchungen als in den Stunden der Unbeständigkeit, besonders aber in den Gefahren des Todeskampfes. Schwer ist es, in Wahrheit allen Unsicherheiten der Gegenwart sowie auch der Zukunft besser vorzubeugen, als Alfons es durch seine Maßregeln getan hat. Mit Recht kann er daher als Doctor salutis bezeichnet werden, und die Vorliebe für seine Schriften ist, nach dem Ausspruch eines großen Kirchenfürsten, wegen der Sicherheit, die sie der Seele bieten, ein Zeichen der Auserwählung.[28]

3. Wo viel Licht ist, da finden wir auch Schatten. Wir verstehen unter diesem Worte die Mängel und Unvollkommenheiten, die jedem Menschenwerk, also auch den Schriften unseres heiligen Kirchenlehrers anhaften.

Als solche empfinden wir — denn wir möchten hier bloß unser subjektives Dafürhalten zum Ausdruck bringen — einen gewissen Mangel an Genialität der Gedanken. Der Geist unseres Heiligen bewegt sich nicht, wie es jemand geschrieben hat, bloß in „ausgefahrenen Geleisen"; wir finden bei Alfons

[28] Kard. Dechamps, zitiert bei Desurmont 1ère serie vol. I, p. XL.

eine reiche, befruchtende Gedankenfülle, sowohl in den didaktischen Abhandlungen als auch in den Betrachtungen.[29] Wir vermissen aber bei ihm jene lichtvollen zündenden Geistesblitze, wie sie z. B. einem Athanasius, einem Augustinus, einem Johannes Chrysostomus eigneten, jene überraschenden Ausblicke, die dem erstaunten Auge neue Horizonte eröffnen, jene Originalität der Darstellung, die die Aufmerksamkeit so sehr zu fesseln vermag. Wir wissen jedoch, daß Alfons diese Art von Gedanken mit Absicht vermied,[30] und wenn wir auch bei ihm eine Menge der hinreißendsten Beweggründe finden, so war das Originelle, Auffällige doch seinem Geiste zuwider, und er mied es, wie Dilgskron sagte, mit peinlicher Sorgfalt. Ob nun die Schriften des Heiligen vielleicht nicht gewonnen hätten, wenn er selbst hie und da die Schranken dieses Gesetzes, das er sich selbst auferlegte, durchbrochen hätte?

Auch die Beschaffenheit gewisser Beweise hat bei Alfons Anlaß zu Ausstellungen geboten. Ohne von Texten der Heiligen Schrift zu reden, bei welchen in rednerischer Art doch manche Akkomodationen zu weit getrieben sind, kann nicht in Abrede gestellt werden, daß viele Belege patristischer Stellen entweder ganz fehlen oder oft unrichtig und lückenhaft zitiert sind.[31] Wir haben diese Feststellung zu erklären gesucht durch die Natur der aszetischen Werke, in denen die Frage, was einer gesagt hat, wichtiger ist als die Frage, wer es gesagt hat. Daß die Kritik in der Ausgabe der Texte seit Alfons Fortschritte gemacht hat, liefert einen weiteren Entschuldigungsgrund zugunsten unseres

[29] Man lese nur die Discorsi per la novena del s. Natale (III, 667), die Discorsi sulle feste princ. di Maria (I, 149) u. a. Bei den Betrachtungen herrscht oft das affektive Moment vor, bes. bei den Gebeten zur Vorbereitung und Danksagung für die hl. Kommunion und die hl. Messe (III, 813 sqq.).

[30] Siehe I. Teil, 3. Abschnitt, § 2 dieser Arbeit, S. 85 f.

[31] Vgl. Döllinger-Reusch, a. a. O., S. 405, wo dieser Mangel allerdings übertrieben wird. Daß auch die moderne Hyperkritik nicht unfehlbar ist, beweist jener Satz Mefferts, a. a. O., S. 226, der Alfons vorwirft, daß er eine an die Epist. S. Hieronymi „Cogitis me" später angehängte Glosse als echte Stelle des heiligen Hieronymus bezeichnet. Nun schreibt Alfons: Nello stesso sentimento ci conferma S. Girolamo (o come altri vogliono, altro autore antico del sermone dell' Assunzione, che va inserto fra l' opere di S. Girolamo). So zu lesen in der von Meffert benutzten Turiner Ausgabe (Glorie di Maria) I, p. 79.

Heiligen. Sodann hat Alfons diesen Vorwurf selbst in Erwägung gezogen, wenn er schrieb: „Ich muß mich beim Leser entschuldigen. Ich habe dieses Werk [32] inmitten der Sorge der Hirtenpflichten (del vescovado) verfaßt und konnte daher nicht immer alles, was ich geschrieben habe, mit aller kritischen Schärfe genau unterstreichen (con tutto il rigore della critica esattamente esaminare ciascuna cosa di quello che ho scritto). . . . Es wird jedoch dem einen oder dem anderen Gelehrten nicht viel Mühe kosten, einige Tatsachen besser klarzustellen, als ich es getan habe." [33]

Bezüglich der mariologischen Beispiele des Heiligen muß ein gesunder kritischer Sinn wünschen, daß die Natur gewisser Erzählungen (z. B. der übernommenen „Legenden") besser erklärt, die Belegstellen schärfer geprüft oder manche Geschichten völlig ausgemerzt worden wären. Auch bis heute ist die hagiographische Wissenschaft mit der historischen Forschung nicht gleichen Schritt gegangen. Die Sache bietet zugegebenermaßen große Schwierigkeiten. [34]

Ferner erhebt das moderne Empfinden gegen die Form der Werke des Heiligen sowie gegen die in ihnen angewandte Methode gewisse Bedenken. Wir vermissen bei den Werken den gegliederten, systematischen Aufbau. Aber die meisten dieser Erzeugnisse sind, wie bereits gesagt, Gelegenheitschriften. Sie wurden von den Zeitgenossen des Heiligen ganz anders

---

[32] Er spricht allerdings von der Storia delle Eresie . . . Derselbe Entschuldigungsgrund gilt jedoch für alle seine Werke.

[33] Storia delle Eresie, Intento dell' opera, No. 14 (VIII, p. 9).

[34] Alfons lebte in einer Zeit, in der man nicht wie heute unterschied zwischen dem kunst- und kulturhistorischen Wert der Legenden und der geschichtlichen Wahrheit der berichteten Vorgänge. Wir lesen auch heute noch mit vielem Genuß die sogenannte „Goldene Legende" des Jacobus de Voragine und möchten nicht, daß sie kritisch revidiert sei, wenn nicht im rein philologischen Sinn. Vgl. das Werk von H. Delehaye S. J. (Bollandist), Les Légendes hagiographiques, Bruxelles 1905. — Wir verweisen für die mariologischen Beispiele des hl. Alfons abermals auf die Vorrede zur deutschen Übersetzung der Glorie (Ausgabe von 1845) aus der Feder des gelehrten Bischofs von Chersones, Th. Laurent, zitiert von P. Jansen in Jahrbuch für Philosophie und spek. Theologie XVI (1902) S. 367 ff.; desgleichen auf den Anhang zu den „Herrlichkeiten Mariens", die P. Litz, C. Ss. R., in so hervorragender Weise (Regensburg 1922) herausgegeben hat.

empfangen, als es von der heutigen Kritik geschieht, die sie durchstöbert, ohne sich die Umstände ihrer Entstehung zu vergegenwärtigen. Der geringste Brief aus der Hand Alfonsens wurde wie ein kostbarer Schatz entgegengenommen, um so mehr die kleinen Abhandlungen, die er für gewisse Klöster verfaßte, wo er die Exerzitien gepredigt hatte oder wo sein Name verehrt war.

Die psychologische Methode bietet neben den Lichtseiten, die ihr eigen sind, eben Anlaß zu manchen Einwendungen, die wir schon im ersten Teil unserer Arbeit angedeutet haben. Diese Methode hat es mit sich gebracht, daß wir das aszetische Lebenswerk Alfonsens, das uns den vollen systematischen Einblick in seine Seele bieten soll, erst aus der Einsicht in die einschlägige Gesamtliteratur aufbauen mußten. So kommt es auch, daß die Geisteslehre Alfonsens sich viel herrlicher vor uns entfaltet in der Synthese als in der Analyse. Seine Schriften sind eben ein Werk des Lebens und nicht der Schule. Sie sind die weitverteilten, befruchtenden Wasser einer Quelle, deren sprudelnden Reichtum wir aus ihren letzten Gründen, dem von Gott und seinem Geist genährten Innern des Heiligen zu erklären gesucht haben.

Auch für die Ausgaben der Werke des heiligen Kirchenlehrers dürften Verehrer wie Gegner des Heiligen manche Wünsche äußern. Bis heute noch fehlt die so sehr verdiente, so sehr nötige kritische Ausgabe der aszetischen Schriften. Eine genaue, scharfgegliederte, das einzelne nachprüfende italienische Vulgata müßte den Grundtext bieten, damit die fremden Übersetzungen sie verwerten und auf ihr fußen könnten. Vielleicht daß die kommenden Zeiten uns diese Überraschung bringen. Es wäre das um so dankenswerter, da der heilige Ordensstifter diesen Wunsch andeutend selbst ausgesprochen hat: „Non sarà difficile che alcuno erudito appuri qualche fatto meglio di me.“ [35]

Alles in allem — und damit schließen wir diese Betrachtung — sind die meisten der gemachten Einwendungen rein negativer Art, d. h. sie haben keineswegs die Bedeutung, daß sie die positiven, so kostbaren und reellen Werte der aszetischen Schriften des heiligen Kirchenlehrers irgendwie mindern könnten.

---

[35] Storia delle Eresie, VIII, p. 9.

ZWEITER ABSCHNITT.

Der Wert der Aszetik Alfonsens im Vergleich mit den hauptsächlichsten anderen Systemen.

Nicht nur innere Gründe tragen dazu bei, den Wert eines Geistessystems und seine Wesensmerkmale erkennen zu lassen, auch äußere Umstände müssen in Betracht gezogen werden. Wir meinen damit in erster Linie die geistesverwandten Lehren, mit denen ein Vergleich sich nahelegt. Wird doch eine jede derselben, insofern sie ein einheitliches Ganze bildet, von einem Gedanken beherrscht, von einem Hauptbestreben durchzogen! Diese kennzeichnenden Züge herauszufinden ist die Aufgabe des Forschers.

Zahlreich sind in der Kirche Gottes die Heiligen, die über das innere Leben geschrieben haben. Stark wirkt auf die Jahrhunderte die Geltung der gedankenkräftigen Geister. Sie geht in immer weiter werdenden Wellenkreisen durch die Zeiten. Kein leichtes ist es, den einen Wellenschlag von den anderen zu unterscheiden, das Charakteristische bei diesen Bewegungen jeweils festzustellen. Nur ins einzelne gehende Untersuchungen können uns hierzu verhelfen.

Unsere Absicht ist es keinesfalls, diese Arbeit wie für den hl. Alfons auch für die anderen Systeme zu leisten. Wir wollen hier, um Vergleiche zu erleichtern, bloß gesammeltes Material zusammenstellen, Eindrücke wiedergeben, die wir im Laufe unseres Studiums empfunden haben, mit dem Finger nach der Richtung deuten, in der die Forschung unseres Erachtens vorgehen muß.

Unter Verwertung dieser Materialien wollen wir es versuchen, die Aszetik des heiligen Alfons zuerst der sogenannten alten Schule gegenüberzustellen; an zweiter Stelle vergleichen wir sie sodann auch mit den wichtigsten, von den größeren Heiligen der neueren Zeit vertretenen Systemen, d. h. mit dem des hl. Ignatius, des hl. Franz von Sales und des hl. Vinzenz von Paul.

Wir beanspruchen hierbei für unsere Ausführungen nicht die entscheidende Bedeutung, wie sie eine erschöpfende Fachkenntnis zu beanspruchen berechtigt wäre.

§ 1. Alfons und die alte Schule der Vollkommenheitslehre.[36]

1. „Apud antiquos est scientia", lautet ein Grundsatz der theologischen Schule. Wie sehr ihn Alfons geachtet hat, ist uns aus der Behandlung der Quellen seiner Aszetik hinlänglich bekannt. Er verstand das Wort nicht nur dahin, daß man auf die Schrift und die Väter zurückgreifen müsse, er sah in den Alten ganz besonders die großen Kirchenlehrer und vor allen den hl. Thomas, „den Fürsten der Theologie, den Meister aller Schulen und aller katholischen Universitäten, den feierlich anerkannten Lehrer der Kirche". [37] In den Schriften dieses großen Mannes findet sich eben der Niederschlag aller Lehren über das geistliche Leben, die die sogen. „alte Schule" hochgehalten und die Alfons ganz besonders geschätzt hat.

Sollen wir zur Ermöglichung eines Vergleiches die Hauptmerkmale der so erhabenen Lehre der Alten hervorheben, so müssen wir sagen, daß diese Lehre vor allem theozentrisch, kontemplativ und habitualistisch war, daß hingegen die Gedankengänge der neuen Zeiten anthropozentrisch, diskursiv und aktualistisch sind.

Gott war der Mittelpunkt, die Sonne der ganzen mittelalterlichen Geistes-, Körper- und Staatenwelt.

Die Kirche hatte die alte Welt mit ihren hellenistischen, römischen und jüdischen Elementen zwar überwinden, jedoch nicht

---

[36] Vgl. hierüber die historischen Werke Alfonsens, Op. vol. III: Storia delle Eresie; Evidenza della Fede; Contra gli Eretici pretesi Riformati, etc.

Ferner Brémond, op. cit., vol. I, L'Humanisme dévot; Helyot, Histoire des Ordres monastiques, religieux et militaires et des Congrégations séculières — deutsch, Leipzig 1753—56 u. Frankfurt 1830; Honoratus a S. Maria, Tradition des Pères et des Auteurs ecclésiastiques; Mandonnet O. P., Siger de Brabant, Louvain 1911; Les Frères Prêcheurs et le premier Siècle de leur Histoire; Le Décret d'Innocent IX contre le Probabilisme; Art. „Preachers", in Cathol. Encyclopaedia; Martinez, L'Ascétisme chrét. pend. les trois premiers Siècles; Koperska, Stellung der religiösen Orden zu den Profanwissenschaften; Pourrat, La Spiritualité chrétienne; Saudreau, Vie d'Union; Dörholt, Der Predigerorden und seine Theologie; Kobler, S. J., Kathol. Leben im Mittelalter; P. Ubald d'Alençon, L'Ame franciscaine; Butler, Benedictine Monachism; Zöckler, Askese und Mönchtum, etc. . . .

[37] Dichiaraz. del sistema, No. 54 (1774).

vollständig durchdringen können. Bei neuen Völkern mußte sie ihr Ideal zu verwirklichen suchen, indem sie dieselben von unten auf in ihrem Geiste erzog, sie nach ihren Grundsätzen gruppierte und leitete. Das geschah in weitgehendem Maße im christlichen Mittelalter, welches deshalb von vielen als das christliche Zeitalter schlechthin bezeichnet wird. Was der Glaube in jenen Zeiten leistete, ist allen bekannt; zu welcher Höhe sich der menschliche Gedanke erhob, wissen wir ebenfalls, und die geniale Gestaltungsgabe jener Epoche, die unbeholfene Steinmassen wie herrliche Blumen bis zur Höhe des Himmels emporsprießen ließ, zeigt, was die Natur verwirklichen kann, wenn sie durch die Übernatur gehoben und veredelt wird.

Großartig wie jene Kathedralen, die uns heute noch die überlegene Größe jener Zeiten predigen, war insbesondere die Entfaltung der Gotteswissenschaft, der Theologie. Sie erreichte ihre herrlichste Höhe in dem Meisterwerk des Aquinaten. Nicht nur warf sie das ganze Wissen der früheren Zeiten in die Fundamente dieses Riesenbaues hinein, sie erhob ihn auch zu ungeahnter Höhe, vergeistigte, durchlichtete ihn mit den Strahlen des natürlichen Lichtes, so daß wir die Schmuck- und Spitzenarbeit bewundern, die sich sowohl bei der Gliederung des Ganzen als auch bei den einzelnen Teilen zeigt. Die Sonne aber, die im herrlichsten Vollglanz alles durchstrahlt, ist der richtig erfaßte Gottesbegriff, der uns das gesamte Gebäude nicht nur im Lichte der Vernunft, sondern in dem Geistesstrahl des übernatürlichen Lichtes, sub lumine revelationis erblicken läßt.

„Deus est causa efficiens, causa exemplaris et ultima causa finalis omnium rerum secundum totam entitatem,“ [38] so lautet der alles beherrschende Grundsatz der Theozentrizität. „Lex et regula (perfectionis) a causa efficiente, exemplari et finali sumitur,“ [39] das ist die auf das aszetische Leben und Streben ausgedehnte Anwendung dieses Satzes.

---

[38] Sum. theol. I. q. 44, a. 1—4.

[39] Ib. q. 44, a. 4, ad 4. Ganz besonders kommt hierbei die causa exemplaris in Betracht (Exemplarismus).

2. Da der Mensch Gott in allem die erste Stelle einräumte, so gab Gott dem Menschen als Gegengeschenk die Macht, in erhöhtem Maße das durch die Sünde zerstörte Freundschafts- und Kindheitsverhältnis wiederherzustellen und ihn, das höchste Gut, durch den höchsten Akt der erhabensten Fähigkeit zu erreichen.

Es geschah dies durch die Kontemplation. Sie ist nichts anderes als die Bemühung, in dem edelsten Teile des Menschen, in seinem Erkenntnisvermögen, das durch die Sünde zerstörte Gleichgewicht wiederherzustellen.

„Wie hoch", fragt St. Augustin, „soll unser geistiger Bau, auf Demut gegründet, sich erheben? Ich will es mit einem Wort sagen," fährt er fort, „— bis zur Anschauung Gottes." [40]

Der heilige Lehrer unterscheidet drei Arten von Schauen: das leibliche durch die äußeren Sinne, das geistige durch die Einbildungskraft und Phantasie und die Formen körperlicher Dinge und das intellektuelle Schauen ohne diese Formen.

Nach dem Kardinal Bona leugnen die Scholastiker, die Mystiker aber behaupten, daß es in diesem Leben ein intellektuelles Schauen geben könne. Es war jedoch nicht schwer, diese Meinungen zu vereinigen, schreibt Digby, dem wir diese Worte entnehmen; [41] man braucht nur an die Lehrer zu denken, die in jener zweifachen Eigenschaft, als Scholastiker und als Mystiker auftraten. „Alles intellektuelle Denken muß unrein sein," sagt der hl. Bonaventura, „denn es kann die Dinge nur erfassen durch Bilder und kann Gott nur unter Bildern sich denken, während seraphische Liebe die Seele ohne Bilder erleuchtet und daher eine edlere Erfassung der Wahrheit ist." [42]

Wie gelangte nun das Mittelalter, das diesen Lehren folgte, zu dieser Anschauung Gottes? Derselbe hl. Bonaventura hat es uns dargetan: „Es gibt", schreibt er in seiner Mystischen Theologie, „eine zweifache Weise, zu jener Glut der Liebe zu gelangen — die eine die scholastische und gewöhnliche, die andere die mystische und geheimnisvolle. Nach der ersten Weise gelangt man zu jener Liebe durch Forschen, indem man von unten anfängt und durch Arbeit, Betrachtung und philo-

[40] Serm. 10, De Verbo Domini.

[41] Siehe Kobler, Kathol. Leben im Mittelalter, 3. Bd., S. 321.

[42] Ebd.

sophisches Schließen zur Höhe emporsteigt; die zweite Art, sich zu Gott zu erheben, ist viel edler und viel leichter, und das ist die einigende Weisheit in dem Verlangen der Liebe durch flammende Affekte, die Erkenntnis Gottes durch Unwissenheit. Der Geist verläßt dabei alle Dinge und gibt sich selbst auf und wird erleuchtet durch die leuchtenden Strahlen unerforschlicher Weisheit, wobei es keiner vorhergehenden Untersuchung und Betrachtung bedarf; dazu aber gelangt man durch Demut und Gebet und durch unmittelbares Herabsteigen des Heiligen Geistes." [43]

So wurde im Mittelalter, wie übrigens zu allen Zeiten, die mystische Vereinigung aufgefaßt, während das Bestreben, zu dieser Vereinigung zu gelangen, der gesamten Frömmigkeit einen vorwiegend nach dem Höchsten gerichteten, kontemplativen Charakter gab.

3. Je höher das intellektuelle Streben ist, desto weitsichtiger geeint wird auch gewöhnlich das moralische Leben sein. So kommt es, daß wir in jenen Zeiten auf dem Gebiet der Sitten nicht den zersplitterten Einzelkult der gesonderten Tat, sondern sowohl im Leben als auch in der Erziehung eine Richtung antreffen, die eher die Quellen des Handelns als die Erscheinung desselben berücksichtigt. Wir bezeichnen diese Richtung als habitualistisch.

Sie gibt sich dadurch kund, daß sie den Schwerpunkt der Erziehung mehr auf die Heranbildung der Gesinnung als auf die äußere Handlung verlegt. „Omnis gloria filiae regis ab intus" war das Psalmenwort, das dieses Streben bezeichnete. Vorherrschaft des kontemplativen Lebens vor dem aktiven, Innenkultur, vor allem Gesinnungs- und nicht Erfolgsmoral, das wären die Schlagwörter, durch welche wir diesen Gedanken heute ausdrücken würden.

Daher im Mittelalter jene Höhe der Ideale! Man denke an das Rittertum, die Kreuzfahrer, die großen Entdecker. Daher jene tiefen Gemüter! Große Sünden wurden durch große Reue getilgt, großes Unrecht durch gewaltige fromme Stiftungen gesühnt.

Die Handlung wurde sodann mehr im Lichte des Ganzen denn als Einzeltat betrachtet. „Daher scheint," wie Guardini sagt, „das Mittelalter so unbekümmert um die kleinen Nöten des

[43] Mystica theologia. Opera omnia, Paris 1866, t. VIII, p. 39. Man beachte, was über die Urheberschaft dieses Werkes oben bei der „Beschauung" gesagt wurde. Vgl. auch ed. Quaracchi t. X, p. 24.

Tages; daher sucht es anscheinend so wenig unmittelbar ‚zu erziehen' und Tugend zu lehren. Es hat etwas an sich, was an die Sterne erinnert, an ihren ewig gleichen Gang, ihre unverrückbare Ordnung, ihr tiefes Schweigen, an die unendliche Weite, in der sie stehen." [44]

Daher klang es auch nicht aus in die rastlos sich wiederholende Tat, die den Krampf des Wollens nicht stillt, die Unrast des Strebens nicht beruhigt, den Schrei des Begehrens nicht befriedigt. Glück, Ruhe, Friede und Seligkeit leuchtet auf der Stirne des mittelalterlichen Menschen, während die Falte der Sorge, der Erbitterung und des Zornes heutzutage verrät, daß die von Gott gewollte Ordnung nicht mehr als die Hauptsache gilt.

In Wahrheit, welch eine Zeit des richtigen Denkens, des kraftvollen Wollens, des gesunden Wirkens; mit einem Worte der Ordnung und des Friedens! [45]

4. Folgenschwere Ereignisse haben sich der Weiterführung dieses Himmelsbaues entgegengesetzt; sie haben den Blicken der Menschheit eine Richtung nach der Erde gegeben.

Tiefgehende geschichtliche Umwälzungen religiöser, wissenschaftlicher und sozialer Art haben im 15. und 16. Jahrhundert wie ein Umdenken der Geister bewirkt, während neue Erfindungen und Entdeckungen die übersprudelnden Kräfte der Völker in Anspruch nahmen. So erhielten die neuen Zeiten ein anderes Gepräge, das sich auch auf dem Gebiet der Wissenschaften zeigte. Die Theologie und besonders auch die Aszetik wurde anthropozentrisch, diskursiv und aktualistisch.

Den tiefsten Einfluß auf diese Neugestaltung übte die Reformation, die Verbreitung der Buchdruckerkunst, besonders aber der Humanismus aus. [46]

---

[44] Guardini, Eccl. Orans I. Vom Geiste der Liturgie, S. 98.

[45] Siehe Kobler, a. a. O., Die Seligkeiten im Mittelalter.

[46] Vgl. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, I, 19 ff., 20. Aufl., Freiburg 1913; Pastor, Geschichte der Päpste, Freiburg 1901 ff.; L. Geiger, Renaissance und Humanismus in Italien u. Deutschland, Berlin 1882; Baudrillart, L'Eglise cathol., la Renaissance, le Protestantisme, Paris 1903; W. Harrison Woodwart, Studies in education during the age of the Renaissance (1490—1600), Cambridge 1907; Mandonnet, Les dangers du Probabilisme, Revue Thomiste X, 503 ss.; Brémond, op. cit., L'Humanisme dévot.; Weiß, Weltgeschichte, B. IX.

Der Anthropozentrismus, der an die Stelle Gottes den Menschen in den Mittelpunkt des Daseins rückte und in ihm das Maß des Wahren und Guten suchte, gibt sich auf dem Gebiet der Aszetik durch folgende vier vorherrschende Tendenzen kund: Hervorhebung der Selbstherrlichkeit des Menschen, starke Betonung seiner bloß natürlichen Kräfte, Sucht nach Ruhm und Ehre, übertriebener Kultus der Schönheit.[47] Mit Recht werden ihm als Wahlspruch die Worte Shakespeares auf die Fahne geschrieben: „How beauteous mankind is!" — „O wie schön ist doch das Menschengeschlecht!"

So kam es, daß statt der Grundsätze des Evangeliums die Lehren des Stoizismus und des Pelagianismus wieder zur Geltung kamen und jene modernen Abarten der Gotteswissenschaft zeitigen halfen, die heute noch ihr wahres Wesen bedrohen.[48]

Statt, wie in den früheren Zeiten, Gott in seiner Natur zu betrachten, sich „auf den Flügeln der Beschauung" bis zu dem höchsten Wesen emporzuheben, suchte ihn die neuere Richtung in den Geschöpfen. So mußten diskursive Methoden die kontemplativen ersetzen; Aktualismus und Kasuistik traten an die Stelle des mittelalterlichen Habitualismus.[49]

So mußte die Mystik der Aszetik weichen, der Gedanke dem Bild, die Loslösung von den Sinnen der Vorstellung des Schau-

---

[47] Vgl. Hauser, Etudes sur la Réforme française, Paris 1909: De l'Humanisme et de la Réforme en France. Nach diesem Gelehrten besteht der Humanismus wesentlich in der Pflege der „humaniores litterae", und zwar in dem Glauben, daß das Studium der alten Klassiker die Menschheit zivilisierter, edler, glücklicher gestalten werde. Diesem Begriff entnimmt er die oben bezeichneten Merkmale der anthropozentrischen Richtung. Vgl. auch Weiß, Apol. II, Einl. u. S. 131—145, ferner bes. über den Kultus der Ehre, des Ruhmes, Ant. Gay, L'Honneur.

[48] Mandonnet, Dangers du Probabilisme, l. c., p. 503 ss.

[49] Vgl. hierüber Digby's „Ages of Faith" bei Kobler, S. J., Kath. Leben im Mittelalter; Weiß, Apologie, Bd. II, Humanität und Humanismus; J. B. von Weiß, Weltgeschichte, Bd. IX: Dreißigjähr. Krieg, Literatur, Kunst, Sitte, speziell seine Charakteristik der Humanisten, S. 498—722; F. Strowski, Pascal et son Temps, vol. I: „De Montaigne à Pascal"; Festugière, Liturgie cathol.; Guardini, a. a. O.: „Primat des Logos über den Ethos"; auch Kard. Newman, Life and Letters of Dean Church, p. 170; Kard. Mercier, La Vie intérieure, Bruxelles, Paris 1919 sqq.

platzes, die Beschauung der Betrachtung. Das liturgische Beten, das den Himmel der Erde genähert, das die Völker gesittet und die Barbaren erzogen hatte, wurde durch persönliche Andachtsübungen ersetzt. Die Natur trat oft der Gnade gegenüber vor, die moralischen Tugenden gegenüber den theologischen, die Willenskraft gegenüber der Liebe. Die übernatürliche Klugheit wurde durch natürliche Denkart zurückgedrängt, der Geist der Freiheit wich dem der Gebundenheit; Kindlichkeit und Einfalt dem Gedanken der modernen „Persönlichkeit". Der demokratische Gehorsamsbegriff wurde durch den autokratischen ersetzt; der Kult des gegenseitigen Vertrauens, der Ehre durch die Überwachung; die brüderliche Zurechtweisung durch die Anzeige beim Vorgesetzten. Die subjectio wich mehr der abiectio; die temperantia der mortificatio. [50]

Der Geist der Solidarität, der das ganze Gemeinwesen im Mittelalter beherrschte, wurde durch den Individualismus ersetzt; die großzügige Erziehung jener Zeiten mußte in kleinbürgerlichem Formenkult, in stoischen Lebensmaximen einen Ersatz finden. Kultur und Wissen traten an die Stelle der Tugend und der wahren, auf das Wesen gehenden, religiösen Kunst, die agitatio an die Stelle der actio.

Kein Wunder, daß kein geringerer als Melchior Cano, der Zeuge der Umwandlung jener Zeiten war, irgendwo über die Erziehung klagen konnte, daß sie die Jünglinge aus Löwen in

[50] „Abtötung" statt Maßhaltung, „Mäßigung"! Diese Frage scheint uns der wissenschaftlichen Forschung ebenso würdig zu sein als jene der Begriffsbestimmung der Mystik. Die Folgen, die sich daraus ergäben, könnten nur licht- und segenbringend sein. Es wird gewissen Heiligen sowie auch gewissen kirchlichen Zeitperioden vorgeworfen, daß sie „für das Wunder und die Ekstase schwärmten, sich förmlich an der Darstellung furchtbarer Kasteiungen und gräßlicher Martyrerqualen berauschten". Tatsache ist, daß die Erziehung, die laufenden Zeitgedanken bei derartigen Anschauungen mit hineinspielten (man denke nur an den Beichtvater der hl. Elisabeth von Thüringen). Tatsache ist aber auch, daß bei unseren klassischen Heiligengestalten, bei denen die Bildung vorherrschend war — bei einem Augustinus, einem Chrysostomus, einem Thomas —, neben den kirchlichen Bußübungen (Fasten, Wachen usw.) eher die temperantia als die mortificatio zum Ausdruck kam — es sei denn, daß sie von Gott, wie der hl. Franz von Assisi, der hl. Petrus von Alcantara und der hl. Alfons, zu einem großen Bußberuf in der Kirche bestimmt waren.

Hühner verwandle: „Intrant ut leones," sagte er von gewissen Erziehungsanstalten, „exeunt ut gallinae."[51]

5. Welche Stellung nimmt nun die Geisteslehre des hl. Alfons inmitten dieser Strömungen ein?

Sie steht der mittelalterlichen Lehre gegenüber als ein Produkt der neuen Richtung und der alten zugleich.[52]

Dieses Produkt ist in seinen Bestandteilen durch den Geist der Heiligkeit und frommer und praktischer Gelehrsamkeit, wie wir ihn bei Alfons treffen, aufgegriffen worden. Wie eine Sonne hat er diese Bestandteile durchdrungen, vergeistigt, bis in die letzten Konsequenzen durchleuchtet. Er hat alles auf der Überlieferung begründet, im Geiste der Kirchlichkeit ausgebaut, mit der seinem Talente eigenen Schärfe und Gestaltungsgabe den neuen Verhältnissen angepaßt.

Denn auch aus den neueren Zeiten ist der Geist Gottes keineswegs gewichen. Neue Verhältnisse verlangen neue Methoden. Die Führung des Heiligen Geistes, die Jahrhunderte alte Erfahrung der Kirche, ihre stets sich verjüngende Kraft der Heiligkeit verbürgen es uns, daß auch hier das Richtige getroffen wird.

Wird uns daher die Frage gestellt, ob die Geisteslehre Alfonsens vorwiegend theozentrisch oder anthropozentrisch, kontemplativ oder diskursiv, habitualistisch oder aktualistisch ist, so läßt sich nicht mit einem runden Ja oder Nein antworten. Wir glauben folgende Unterscheidungen machen zu müssen.

Dem Geiste nach ist sie ohne Zweifel von der höchsten übernatürlichen Wahrheit durchdrungen. Der Gottesbegriff unseres Heiligen, seine Christusliebe, seine Auffassung der Gnade, seine Empfehlung der übernatürlichen Mittel bekunden es. Der wissenschaftlichen Fassung nach aber kann bei Alfons nur insoweit von mittelalterlichem Theozentrismus ge-

[51] Wir bemerken, daß bei der obigen Aufzählung usus und abusus miteinander vermengt sind. Jener ist die berechtigte Folge der neuen Zeitströmungen, die das Christentum nun übernatürlich gestalten sollte; dieser eine Übertreibung des Humanismus, der die Menschen neu „entdeckt" zu haben wähnte; er barg eine große Gefahr und bedeutete einen Rückschritt der aszetischen Bestrebungen und Studien.

[52] Vgl. Humbert, Les Origines de la Théologie moderne, Paris 1911.

redet werden, als sein Gnadensystem, welches übrigens das seiner Zeiten war, eine thomistische Deutung in dem Sinn, wie wir oben erklärt haben,[53] zuläßt.

Doch denkt Alfons deshalb nicht anthropozentrisch! Den humanistischen Begriff des Ruhmes und der Ehre hat er durch den viel breiteren und richtigeren Gedanken des göttlichen Willens ersetzt, den Kultus der Schönheit gleichsam im Blute und im Leiden seines geliebten Heilandes begraben, während er die Eigenliebe und den Götzen der stoischen Persönlichkeit durch seinen Vollkommenheitsbegriff, sein „tutto a Dio", zerschmettert hat.

Von der kontemplativen Richtung des Mittelalters hielt Alfons die Hauptsache fest, den flammenden, brennenden Gebetsgeist. Die Stufenleiter, die die Seele zur mystischen Vereinigung führen soll, läßt er, weil dem modernen Bildungsgrad sowie auch den neueren Verhältnissen weniger angepaßt, mehr im Schatten; er will sie durch den Geist der Einfachheit, der Losschälung, der Liebe und der Treue ersetzen, da diese ebensogut, falls ein wahrer Beruf zur Beschauung vorhanden ist, die Seele zu diesen Zuständen führen können. Die mystische Gnade aber, die das diskursive Denken aufhebt und eine Vorstufe der Anschauung Gottes im Himmel ist, löscht er keineswegs aus. Er hält nur, von der Erfahrung geleitet, die Zahl der zu dieser außergewöhnlichen Vergünstigung berufenen Seelen für verhältnismäßig begrenzt.

Dadurch, daß er die Tugend der göttlichen Liebe alles beherrschen läßt, einigt er sein Geistessystem endlich mehr um habitualistische Zentren und entgeht so der Hast des Aktualismus. Die Liebe gibt seiner Geisteslehre die ausgedehnteste Weite, die harmonische Einheit, die dem menschlichen Herzen am meisten zusprechende Natürlichkeit.

In Wahrheit der alles einigende Gottesgeist in der Verschiedenheit seiner Dienstleistungen und Gnadengaben![54] Die Erleuchtung eines jeden Menschen, der in diese Welt kommt, also auch der Menschen der neueren Zeiten, auf die ihnen angemessene Weise!

---

[53] Vgl. die Ausführungen über die Natur der aufbauenden Elemente seiner Aszetik im II. Teil, 1. Abschn., § 2 dieser Arbeit, bes. S. 109 ff.

[54] I. Cor. 12, 4—6.

§ 2. Alfons und die neueren Schulen.

Neuen Nöten und Zeitbedürfnissen hat die Kirche Gottes stets neue Heilmittel und Lebensquellen entgegengebracht. — Den Verheerungen der Reformation und des Humanismus mußten das Konzil von Trient, die Errichtung ständiger Nuntiaturen, die Gründung neuer, vom Geiste Gottes beseelter Orden entgegenwirken.

„Kaum war ein Jahrhundert vergangen," schreibt Aubineau, „so waren die alten Orden reformiert, neue gegründet, und überall bemerkte man eine bewunderungswerte Erneuerung des religiösen Lebens. Wie ein alles verjüngender Strom hatte sich die tätige Liebe durch den hl. Vinzenz von Paul auf ganz Frankreich ergossen; die Lehren des hl. Franz von Sales hatten durch die wunderbare Vermehrung der Töchter der Heimsuchung in allen Herzen die Liebe zur Andacht und den Wohlgeruch der Frömmigkeit verbreitet; die Stimme der heldenmütigen Theresia hatte die nach den härtesten Abtötungen seufzenden Seelen um sich geschart, sie entzückt und begeistert." [55]

Außer den Genossenschaften dieser drei Heiligen sprossen zahlreiche andere Neugründungen aus dem Boden der Kirche auf. Die bekanntesten dürften die folgenden sein: die Theatiner (1524), die Kapuziner (1528), die Somasker (1532), die Barnabiten (1530), die Minimiten (1535), die Jesuiten (1540), die Oratorianer (1548), die Barmherzigen Brüder vom hl. Johannes von Gott (1550), die Oblaten des hl. Carolus (1570), die Väter der christlichen Lehre (1570), die Mauriner (1600), die Piaristen (1600), die französischen Oratorianer (1642), die Brüder der christlichen Schulen (1670), die Mechitaristen (1732), die Redemptoristen (1732), die Passionisten (1737). [56]

„Welch eine dankbare Aufgabe wäre es nicht," meint Professor Faßbender, [57] „. . . . eine Psychologie der einzelnen Orden mit Hervorhebung ihrer Eigenart zu schreiben! . . . Es wären dabei als psychologische Probleme zu behandeln: die Persönlichkeit des

---

[55] Notices littér. sur le XVII[e]. Siècle, Paris 1859, pp. 27—28.

[56] Siehe auch Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, Paderborn 1908, 3 Bde.

[57] „Der Tag", 15. Jan. 1912, No. 11.

Ordensgründers und die Ziele der Ordensgründungen im Zusammenhang mit den Zeitverhältnissen. Die Grundlage der eigentlichen Ordenspsychologie dürfte aber zweifellos in der aszetischen Eigenart, in der aszetischen Auffassung zu suchen sein."

Wir meinen durch vorliegende Studie diesem Zwecke für die Aszetik des eigenen Ordens entsprochen zu haben. Zur Beleuchtung seiner spezifischen Eigenart fügen wir einen summarischen Vergleich der Aszetik Alfonsens mit jener des hl. Ignatius, des hl. Franz von Sales und des hl. Vinzenz von Paul bei. Wir wählen mit Vorliebe diese drei Persönlichkeiten, weil sie als Heilige mit ihren Ordensgründungen Hauptträger der neuen Bewegung sind.

I. Die Geistesschule des hl. Ignatius und der Gesellschaft Jesu.[58]

Unter der Geisteslehre des Jesuitenordens verstehen wir die Lehren des hl. Ignatius über die christliche Vollkommenheit sowie die durch seinen Geist inspirierten oder auf der Grundlage der „Exerzitien" aufgebauten aszetisch-mystischen Werke der Mitglieder der Gesellschaft Jesu.

---

[58] Die wichtigste Literatur über die Gesellschaft Jesu wird in den neuesten Ausgaben der klassischen Werke von Max Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche, III. Bd., S. 2—12; von Pastor, Geschichte der Päpste, V. Bd., S. 374 ff.; von Hergenröther-Kirsch, Handbuch der allgem. Kirchengeschichte, III. Bd., S. 602—605 und 637 ff. übersichtlich angegeben.

Wir heben aus den dort angeführten Werken das allgemeine, im Erscheinen begriffene Quellenwerk Monumenta historica Societatis Jesu hervor, bisher etwa 40 Bde., Madrid 1894 ff. Eine neue, quasi-offizielle Ordensgeschichte ist im Erscheinen begriffen. Es liegen davon bereits vor: A. Astrain, Historia de la Compania de Jesus en la Asistencia de España, 1902 ss., bis jetzt 4 Bde., H. Fouqueray, Histoire de la Compagnie de Jésus en France, Paris 1910 ss.; B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, Freiburg 1907 ff.; Pietro Tacchi Venturi, Storia della Compania di Gesù in Italia, Roma 1909 ss.; Thomas Hughes, History of the Society of Jesus in North America colonial and federal, London 1908 ff.

Für die aszetischen Fragen sind außer den Constitutiones Societatis Jesu (ed. de la Torre), Madriti 1892, und dem Institutum Societatis

Diese Geisteslehre ist trotz der unermeßlichen Literatur und der überaus sachkundigen, schlagfertigen und glänzenden apologetischen Tätigkeit der Mitglieder dieses Ordens besonders für Außenstehende ein noch nicht vollständig geklärtes Ganze. [59]

Das bedeutendste und gediegenste Material zur aszetischen und psychologischen Kenntnis des Jesuitenordens liefern uns die Monumenta historica Societatis Jesu sowie auch das Institutum Societatis Jesu, welches das Bullarium, das Examen generale, die Constitutiones, die Decreta Congregationum generalium, die Regulae, die Ratio studiorum, die Ordinationes Generalium, die Exercitia spiritualia, die Industriae pro Superioribus und das Directorium enthält.

Viel Licht und Anhaltspunkte bieten jedoch auch gewisse Einzelstudien, mögen sie in freundlichem oder ablehnendem Sinn geschrieben sein. Auch der Kritik der Andersdenkenden ist hier und da etwas Gutes zu entnehmen. [60]

Die Aszese des Jesuitenordens als Ganzes genommen können wir hier nur insoweit in den Bereich unserer Erörterungen ziehen, als sie gemeinsame Spuren Ignatianischen Geistes aufweist, d. h. insoweit sie auf den Grundlehren, auf dem System des hl. Ignatius aufgebaut ist und eine organische Erweiterung desselben bildet. Sie in den verschiedenen in ihr bemerkbaren Schattierungen und Einzelrichtungen zu bewerten, ist ein Ding der Unmöglichkeit, da die bloße Namen- und Bücherliste der aszetischen Schriftsteller dieser so tätigen und um die Kirche hochverdienten Gesellschaft in der bekannten Bibliothèque des Ecrivains

---

Jesu, Antverpiae 1635 (neuere Editionen Rom 1869 und Florenz 1898) die Bibliothèque des Exercices (Paris 1905 ss.) von Bedeutung sowie die von Kirsch, S. 603, unter dem Titel „Besondere Fragen" aufgezeichnete Literatur. Siehe auch P. Lippert, S. J., Zur Psychologie des Jesuitenordens; A. Brou, La Spiritualité de S. Ignace; Brucker, La Compagnie de Jésus, Paris 1920; Brou, Les Exercices spirituels de S. Ignace — Histoire et Psychologie, Paris 1922; M. Festugière, La Liturgie catholique. Ferner Dom Besse, Une question d'histoire littéraire au 16ème siècle: L'exercice de Garcia Cisneros et les Exercices de St. Ignace, sowie das Exercitatorium spirituale von Garcia Cisneros selbst, Ratisbonae 1856.

[59] So Festugière, La Liturgie cathol., p. 780 u. andere.

[60] Siehe die bei H. Boehmer, Die Jesuiten, Leipzig 1913, S. 171 ff. angeführte Literatur.

de la Compagnie de Jésus von De Backer-Sommervogel mehrere Bände füllt.

Wir verweilen aus diesem Grund mit Vorliebe bei streng Ignatianischen Gedanken und auch das nur, insofern sie uns einen Anhaltspunkt zu Vergleichen mit der aszetischen Lehre des hl. Alfons bieten. Den Vergleichen selber schicken wir in gedrängter Kürze eine zusammenfassende Übersicht über die charakteristischen Hauptzüge der aszetischen Lehren des hl. Ignatius und deren Einfluß auf das kirchliche Leben der letzten Jahrhunderte voraus.

a. Die Hauptzüge der ignatianischen Geisteslehre.

Wir fassen das, was die ignatianische Geisteslehre kennzeichnet, in folgenden Sätzen zusammen:

1°. Die Aszetik des Jesuitenordens ist von dem Bestreben erfüllt, die Gesetze des inneren Lebens und der christlichen Vollkommenheit in zielbewußter, folgerichtiger und äußerst frischer und tatkräftiger Weise mit besonderer Betonung der von der Gnade unterstützten menschlichen Tätigkeit darzutun.

2°. Sie verdankt ihren Ursprung einem Heiligen der Kirche, Ignatius von Loyola, der sie aus den Erfahrungen seines inneren Lebens, wohl auch zum Teil aus bereits vorhandenen Geistesbüchern geschöpft und zu einer einheitlichen Ordnung zusammengestellt hat, die zur frommen Anregung der gläubigen Gemüter sehr geeignet ist. Die Hauptpunkte dieser Ordnung sind neben der Seelenführung vor allem die Orientierung der Lebenstätigkeit nach dem Ziel, die Indifferenz oder Gleichgültigkeit gegen alles, was mit dem Ziel nichts zu tun hat, und die electio status vitae oder Wahl des rechten Lebensweges.

3°. Das Exerzitienbuch, das der hl. Ignatius zum Zwecke der geistlichen Übungen verfaßt hat, „damit man sich selbst überwinde und sein Leben ordne, ohne sich dabei durch irgendeine Neigung, welche unordentlich wäre, leiten zu lassen“,[61] bildet zugleich mit den Konstitutionen, die er seiner Gesellschaft

[61] Vgl. J. Roothaan, Geistliche Übungen des hl. Ignatius, Regensburg 1904.

gab, und den Briefen, die er hinterließ, den greifbaren Niederschlag des aszetischen Gedankens des Heiligen. Von Ignatius ging dieser Geist auf seine Söhne über, die durch die Mittel der Jugenderziehung, der Abhaltung von Exerzitien sowie durch persönliche Einwirkung vor allem die Seelen der gebildeten Stände zu durchdringen wußten, während die Volksmissionen und die Presse den Geist ihres Stifters bei dem Volke verbreiteten.

4°. Gleichwie sich die Gesellschaft Jesu durch ihre hervorragende Organisation auszeichnet, die in einem militärischen, absolutistischen und autokratischen Gehorsamsbegriff ihre Voraussetzung hat;[62] gleichwie sie sich zum Zwecke setzt, alle Arten von Tätigkeit zu verrichten, die dem Heile der Seelen frommen, doch immer mit dem Höchstmaß von Aktivität und Anstrengung, ebenso tritt dieses spezifische Merkmal einer streng geordneten und höchstgesteigerten Wirksamkeit besonders auch in ihrer Aszetik hervor.

5°. Während die älteren Orden, auch jene, die sich der Seelsorge hingaben, vor allem eine statische Tätigkeit entwickelten, mit starkem kontemplativen Einschlag, mit Festhalten am Chorgebet, an den liturgischen Gebräuchen, an den Übungen der Abtötung (Fasten, Nachtwachen usw.), üben die neueren Ordensgenossenschaften vorzüglich eine dynamische (aktive) Wirksamkeit aus. Sie befreiten sich von allen zeitraubenden, hemmenden Fesseln, um ihr Ziel rascher, mit mehr zeitgemäßen, anschei-

[62] Treffend schreibt hierüber P. Mandonnet, St. Dominique, p. 16 u. 17: Le XVI siècle verra s'achever l'évolution de la vie religieuse par l'institution des Clercs réguliers. . . . A cette dernière étape la vie religieuse bifurque en une double direction. Les uns atténuent l'organisation sociale antérieure par la suppression des voeux et réduisent leur forme de vie au simple principe de la vie commune; les autres non seulement maintiennent le concept social ancien, mais le renforcent encore par un régime plus autoritaire, analogue à celui qui prévaut alors universellement dans la constitution des Etats de l'Europe et auquel les historiens ont donné le nom d'absolutisme politique. On trouve dans l'ordonnance de la vie oratorienne le type du premier groupe et dans l'organisation de la Compagnie de Jésus le type du second. Cette évolution a pour but de dégager plus entièrement l'activité des religieux et de lui imprimer un caractère intensif dans l'action. Les conditions dans lesquelles se trouve alors la société chrétienne, désemparée par la violence de l'hérésie et exigeant une puissante réaction de la part de l'Eglise, ont présidé à ce changement de front.

nend geeigneteren Mitteln zu erreichen. Die Jesuiten insbesondere gaben sich für ihre vielseitige Arbeit die Devise: „Omnia ad maiorem Dei gloriam".

b. Einfluss der Geisteslehre des hl. Ignatius auf das kirchliche Leben.

1. Das große Verdienst der Geisteslehre des Jesuitenordens sowie seiner im Geiste des hl. Ignatius gehaltenen methodischen Exerzitien besteht darin, daß sie auf den meisten Gebieten des kirchlichen Lebens, zufolge der Verinnerlichung, die sie bewirkte, eine wahre Erneuerung hervorrief.[63] Sie gestaltete den jungen, an sich verheißungsvollen, jedoch gefahrbergenden Geist des Humanismus um und wurde eines der mächtigsten Mittel, das der Tridentinischen Kirchenreform und der sogenannten Gegenreformation zum Siege verhalf.

Die Logik der Ereignisse ist stärker als die der Personen, und mit unabweisbarer Gewalt zwingt sie ihre ehernen Gesetze den Geistern und damit der Geschichte auf. Es kann trotzdem behauptet werden, daß Ignatius sich von den Ereignissen nicht mitreißen ließ, sondern die Zeichen der Zeit, in der er lebte, mit vorahnender Sicherheit zu deuten und dementsprechend zu handeln verstand. Dem Bedürfnis nach Bildung, das in jenem Jahrhundert der Entdeckungen und des Fortschrittes die breitesten Schichten ergriffen hatte, wußte er dadurch entgegenzukommen, daß er den tüchtigsten Kräften seiner jungen Gesellschaft die gediegenste Ausbildung verlieh und sie für den höheren Unterricht an den wichtigsten und ausgesetztesten Posten verwertete.[64] So erklärt

---

[63] Auch Karl Sell schreibt in dem 1908 zu Leipzig erschienenen Werk „Katholizismus und Protestantismus" hierüber: Nur durch eine zeitgemäße Erneuerung des asketischen Geistes, dieser stärksten religiösen Kraft des mittelalterlichen Katholizismus, vermochte man eine Gegenreformation zustande zu bringen. Der Geist der Askese ist das ideale Moment in der sonst dem äußeren Anschein nach so weltförmigen Erscheinung. . . . Die Stiftung des Ignatius hat es verstanden, Askese und katholischen Glauben wieder zu verbinden. S. 190 ff., Fußnote.

[64] Vgl. das 1640 bei Plantin in Antwerpen herausgegebene Werk der flandro-belgischen Provinz des Ordens: Imago primi saeculi S. J., sowie die Werke von A. Douarche, L'Université de Paris et les Jésuites,

sich der große Einfluß der Gesellschaft in den höchsten Kreisen, ja im Rate der Könige. In den Herzen weckte Ignatius den Wunsch nach höherem Streben und ließ jene Quellen der Begeisterung und Tatkraft fließen, die er selber in der Einsamkeit von Manresa aufgedeckt und ausgekostet hatte. So wurde in der Christenheit der Geist der Heiligkeit entflammt, der die alten Formen der Frömmigkeit den modernen Bedürfnissen anpaßte und die Kirche Gottes in neuem Tugendglanze erstrahlen ließ. Damit dieser Geist nachhaltiger auf die Massen wirken könne, machte er einen neuen, straff organisierten, dem damaligen Staatsleben nachgebildeten Orden zu seinem Träger.[65] Er wurde das Vorbild der meisten neuentstehenden religiösen Genossenschaften, die ihrerseits ebenfalls etwas von ihrer Organisationskraft in das sich neugestaltende religiöse und weltliche Leben hineintrugen. Durch die Ideen, die er weckte, durch die Kräfte, die er vermittelte, durch die Erfolge, die er zeitigte, durchdrang er nach und nach das ganze öffentliche Leben.[66] Ohne die alten klassischen Schöpfungen der Kunst zu verachten, geschweige denn sie verdrängen oder überbieten zu wollen, wußte er sie für seine Ziele zu verwenden. So trug er in literarischer Hinsicht zur Überwindung oder besser zur Verchristlichung des Humanismus bei und entlieh in aesthetischer Beziehung der Renaissancebewegung ihre freiere Gestaltungsgabe, um sie dem neuen Geschmack und den neuen Erfordernissen dienstbar zu machen.

Auf dem religiösen, aszetischen Gebiet, das uns hier besonders angeht, schuf er zwar keine neuen Gedanken und bereicherte an Umfang nicht sonderlich den Schatz der Geisteslehre. Er verlegte aber den Schwerpunkt der Tätigkeit von dem opus Dei auf das opus animarum, betonte stärker denn je das „Hilf dir selbst, und der Himmel wird dir helfen" und brachte, der streng durchgeführten inneren und äußeren Organi-

---

Paris 1888; von P. Feret, La Faculté de Théologie de Paris et ses Docteurs les plus célèbres, Epoque moderne, Paris 1900 ss.; von Charles Jourdain, Histoire de l'Université de Paris au XVII^e et au XVIII^e siècle, Paris 1866.

[65] Vgl. Boehmer, Die Jesuiten, S. 124 ff.: Machtbereich und Machtmittel der Kompanie Jesu auf der Höhe ihrer Wirksamkeit.

[66] Cf. Hauser, Etudes sur la Réforme française, Paris 1909: De l'Humanisme et de la Réforme en France.

sierung entsprechend, die aszetische Richtung im Geistesleben der mystischen gegenüber wenn nicht zum endgültigen Sieg, so doch zu unabweisbarer, vorherrschender Geltung. Fürwahr, in Anbetracht gerade dieser Leistung läßt sich bei Ignatius trotz allen Widerspruchs, den das Wort gefunden, nach dem Ausdruck eines Schriftstellers von einem wahren „coup d'audace et de génie" reden, durch den der Schwerpunkt der Geisteslehre verlegt worden ist! [67]

2. Da jedoch Mängel und Schwächen von menschlicher Arbeit unzertrennlich sind und auch der Heilige hienieden das ihm vorschwebende göttliche Ideal nur unvollständig verwirklichen kann, so hat sich auch die Vollkommenheitslehre des Jesuitenordens gewisse Unzulänglichkeiten vorwerfen lassen müssen.

Es wird ihr — ob mit Recht oder mit Unrecht, soll hier nicht untersucht werden — entgegengehalten, daß sie in der Gewissenssphäre zuweilen laxe, oft auch allzu natürliche, stoische Prinzipien habe aufkommen lassen, die, konsequent durchgeführt, das christliche Leben gefährden können; [68] daß sie die Trennung zwischen Seelenleitung und Bußsakrament allzusehr begünstigt habe; daß sie auf dem äußeren Gebiet die liturgische Entwicklung durch das Privatkapellenwesen beeinträchtigt habe. [69] Auch der von Ignatius selbst so sehr betonte Gehorsamsbegriff, wie er sich in dem Sendschreiben „De virtute obedientiae" [70] vorgezeichnet findet, habe sich, um richtig zu sein und nicht mit dem Glaubensgehorsam gleichgesetzt zu werden, starke wissenschaftliche Verbesserungen

---

[67] Vgl. die Mélanges Watrigant in der Collection de la Bibliothèque des Exercices de St. Ignace, Paris-Enghien 1920, Artikel von E. Masure, St. Ignace et l'âme moderne, p. 87.

[68] Noldin, der berühmte Moraltheologe S. J., warnt vor dieser Gefahr, indem er schreibt: Si homo christianus in servitio Dei nihil aliud ageret, nisi quod stricte lex ex principiis probabilismi (der bekanntlich die Ordensdoktrin der Gesellschaft ist) postulat, profecto vitam ageret parum christifideli dignam. De Principiis Theol. mor., Ed. 3a et 4a, vol. I, N. 242, Oeniponte 1904.

[69] Cf. Festugière, La Liturgie catholique, sowie auch die Entgegnung von F. Cavallera, Ascétisme et Liturgie, Paris 1914.

[70] Zu finden unter den Epist. Praep. Gen.

gefallen lassen müssen.[71] Die in den Regeln der Gesellschaft geforderte Anzeigepflicht sowie die correctio fraterna — bemerken die Gegner oder gewisse Nörgler — sei theoretisch nicht einwandfrei.[72] Auch von der Methodik des Systems als Ganzes genommen wird hervorgehoben, daß sie allzu formalistisch[73] sei und das „Sporengeklirre des id quod volo" allzusehr auf dem Pflaster vernehmen lasse.[74] Dieser Militarismus oder Mechanismus behindere allzusehr die Freiheit, die Natürlichkeit und Einfachheit sowie auch die Mannigfaltigkeit des Geisteslebens. Endlich sei auch der Versuch der spekulativen Begründung und Rechtfertigung des ganzen Systems, in dem man pelagianische und stoische Prinzipien finden will, noch nicht vollständig geglückt.[75] Es habe sich zwar bei der Congregatio de Auxiliis durchgerungen, sei auch bei dem Konzil von Trient zu gewisser Geltung gekommen; Suarez, der Haupttheologe des Ordens, müsse sich aber schwere

[71] Besonders die No. 5. 9. 11. 12. 16—19. 21 des obigen Sendschreiben werden angegriffen: Man müsse nicht nur dasselbe wollen, sondern auch dasselbe urteilen wie der Obere . . . alles, was er anordnet, nicht nur als recht, sondern als wahr betrachten. No. 18 lautet: Gleichwie ihr allem, was der katholische Glaube lehrt, sogleich mit ganzem Herzen beizustimmen bereit seid, so sollt ihr auch zur Vollendung dessen, was immer der Obere sagt, durch eine Art blinden Dranges des zu gehorchen begierigen Willens ohne alle Untersuchung angetrieben werden. Vgl. im Dictionnaire d'Apologétique von A. d'Alès den Artikel „Jésuites" vol. II, Col. 1278; auch M. Meschler S. J., Die Gesellschaft Jesu, Freiburg 1911, S. 90 ff.

[72] Die in den Constitutiones enthaltenen Texte lauten: Ad maiorem in spiritu profectum . . . interrogetur (qui in Societatem admittitur), an contentus sit futurus, ut omnes errores et defectus ipsius et res quaecumque quae notatae in eo et observatae fuerint, Superioribus per quemvis, qui extra Confessionem eas acceperit, manifestentur.

Num etiam boni sit consulturus (quod et ipse et quivis alius facere debet) ab aliis corrigi et ad aliorum correctionem iuvare etc. Const. Soc. J. Exam. gen. c. IV, § 8. Vgl. auch Bartoli, Ignace de Loyola, I. 485.

[73] Dieser Formalismus soll besonders in dem an eine und dieselbe Form gebundenen und pflichtmäßig immer wiederkehrenden Ausdruck des Innenlebens des Jesuiten zum Vorschein kommen.

[74] Festugière, La Liturgie cath., p. 731.

[75] Ebd., p. 731 ss.

Angriffe gefallen lassen, die auch die Kirche zum Teil gutzuheißen scheine. [76]

Wie dem auch sei — wir können nicht all diese Vorwürfe anführen noch widerlegen —, uns scheint, Ignatius habe auf dem Gebiet des Geisteslebens genug Großes geleistet, um für sich und seine Gesellschaft den Vorwurf gewisser Unvollkommenheiten, wie sie menschlicher Arbeit immer anhaften, ertragen zu können. Er hat in der Kirche in schwierigen Zeiten einer gewaltigen Bewegung zum Sieg verholfen; er ist ein Bahnbrecher geworden auf dem Gebiet des inneren Lebens wie der religiösen Verwaltungstätigkeit; er hat sich das Lob und den Dank der Christenwelt verdient, indem er zur größeren Verbreitung der Ehre Gottes die streitende Kirche durch ein neues Ordensheer gestärkt hat. [77]

c. Verschiedenheit der Geisteslehre des hl. Alfons von der des hl. Ignatius.

Welches sind nun in der Lehre vom geistlichen Leben die Unterschiede zwischen den Alfonsianischen und den Ignatianischen Gedankengängen? Wir können sie nur kurz erwähnen und führen sie zu tieferem Verständnis auf die Verschiedenheiten zurück, die sich aus persönlichen und faktischen Gründen ergeben. Zu den ersteren zählen wir die Verschiedenheiten der Veranlagung, der Charaktere, der Berufsart, zu den anderen die historischen Ereignisse sowie den Unterschied der religiösen und sozialen Zustände. Wir glauben die Differenzpunkte beider Art durch folgenden Satz ausdrücken zu können. Der Unterschied zwischen der Geisteslehre des hl. Alfons und der des hl. Ignatius wird durch den spezifischen Beitrag

[76] Vgl. Mandonnet, Le Décret d'Innocent XI contre le Probabilisme; N. del Prado, De veritate fundamentali philosophiae christianae, Cap. XI, p. 205 sqq.; auch L. Mahieu, François Suarez, Sa Philosophie et les Rapports qu'elle a avec sa Théologie, Paris 1921.

[77] Dies betont mit Recht die Festoration des Heiligen: Deus, qui ad maiorem tui nominis gloriam propagandam, novo per beatum Ignatium subsidio militantem Ecclesiam roborasti. . . . (31. Juli). Durch die Constitutio Apostolica vom 25. Juli 1923 hat übrigens Papst Pius XI. den hl. Ignatius zum „Patronus Coelestis omnium Exercitiorum spiritualium" erklärt und so das diesem großen Heiligen gebührende spezifische Verdienst hervorgehoben und anerkannt.

gekennzeichnet, den Alfons in die Aszetik der neuen Zeiten hineingebracht hat. Die Wahrheit dieser Behauptung wird sich erst beim Schlußwort unserer Arbeit mit voller Deutlichkeit ergeben. Einstweilen genüge es, folgendes zu bemerken.

Ignatius begann die Sammlung und straffe Zusammenordnung jener aszetischen Bestandteile, die zwar schon vorhanden waren, die aber erst die Umgestaltung der Dinge seiner Zeit der Christenheit zum Bewußtsein brachte und zur Verwertung empfahl. Alfons vollendete gestaltend und ordnend diese Arbeit mit jener überlegenen Meisterschaft, die ihm sein hoher übernatürlicher Sinn und seine große Erfahrung verliehen, durch die Betonung und eindringliche Empfehlung gerade jener Wahrheiten, die er als die unabweislichen Zentralpunkte des geistlichen Lebens betrachtete. Ignatius war ein Meister des inneren Lebens, Alfons zugleich ein Lehrer der Kirche; jener eine der willensstärksten Naturen, die es jemals gegeben hat, dieser einer der praktischsten Geister, die je gewirkt, eines der liebeentflammtesten Herzen, die jemals geschlagen haben. Ignatius war der mutige Geistessohn einer Nation, der wir die Besiegung des Islams, die Entdeckung und Eroberung einer neuen Welt, die Verbreitung des Glaubens verdanken. Alfons war ein Kind des vielumstrittenen Königreiches Neapel; er lebte in noch schwierigeren Zeiten und war bedächtigeren Wesens. Das Studium der Rechte hatte ihn auf die Kompliziertheit des Lebens vorbereitet, während der Kriegsdienst Ignatius zum Angriff, zum scharfen Kommando, aber auch zum Gehorsam herangebildet hatte. Alfons lehrte, bewies, unterrichtete durch die zahlreichen Schriften, die sein Feuereifer ihn verfassen ließ, weit über die Grenzsperre seines durch den Regalismus so eifersüchtig bewachten Vaterlandes hinaus. Ignatius schilderte, registrierte, organisierte seine eigenen Erlebnisse und Erfahrungen, die seine Söhne dann erprobten und zur größeren Ehre Gottes allüberall verkündeten und verbreiteten.

Alfons zeichnete sich Ignatius gegenüber aus durch strengeres Festhalten an dem altüberbrachten Geiste der Liturgie[78] und den

[78] Alfons war ein großer Förderer der Liturgie. Er verlangte von seiner Kongregation Festhalten am Chorgebet (Const. et Reg. No. 398 sqq.); er verbrachte gewöhnlich die Adventszeit sowie die letzte Woche der Fastenzeit im Kloster und heiligte diese Tage durch die feierliche Abhaltung des

überlieferten Formen, die er mehr im oratorianischen als im jesuitischen Sinn mit den modernen Bedürfnissen verschmelzte.[79] Er war eher ein Befreier der Gewissen als ein Organisator, der sie auf wenige bestimmte Wege wies. Seine Geisteslehre ist milder, leichter durchführbar, vollständiger, viel mehr durch die Liebe getragen, als durch die moralischen Tugenden bedingt. Sein Ausdruck des inneren Lebens ist viel ungezwungener als bei Ignatius, da er nach den Worten eines Schriftstellers mehr die Ziele als die Mittel, das Gebäude eher als das Gerüst, die volle Gesundheit mehr denn die Heilmittel ins Auge faßt.

In diesem Sinne spricht ihm die heilige Kirche das Lob, daß er das Gebäude der kirchlichen Lehre von Grund auf gestützt — suffulsit domum — und den Tempel der heiligen Wissenschaft gefestigt habe — et corroboravit templum.

II. Der hl. Franz von Sales.[80]

Mehr noch als bei Ignatius drängt sich uns diese Überzeugung auf vor der so vollendeten und harmonischen Gestalt des hl. Franz von Sales.

---

von der Kirche vorgeschriebenen Gottesdienstes. Seine Bemühungen als Bischof (vgl. die Triennalberichte, die liturgischen Werke, die er verfaßte — Delle Cerimonie della Messa, Op. III, 756, die Traduzione de' Salmi, II, 619 usw.) beweisen, wie überlieferungstreu er in der Liturgie gesinnt war.

[79] Er selbst hob verschiedentlich hervor, daß er kein Jesuitenschüler sei: „Io non sono stato scolare de' Gesuiti" (Corr. spec. No. 305), und wir wissen aus seinem Leben (vgl. Pichler, Der hl. Alfons von Liguori, S. 52 ff., 97 u. a.), welche Bande ihn an das Oratorium des hl. Philipp Neri fesselten.

[80] Vgl. M. Hamon, Vie de St. François de Sales (édit. Gouthier et Letourneau), Paris 1917; Fr. Strowski, St. François de Sales, Introduction à l'Histoire du Sentiment religieux en France au 17e Siècle, Paris 1906 (Wir betrachten dieses Werk als sehr gediegen, obwohl es nicht erschöpfend ist. Es hat wohl mit den anderen Schriften dieses Verfassers dazu beigetragen, Brémond die Wege zu weisen für seine großzügige „Histoire littéraire du Sentiment religieux"); Brémond, Op. cit. vol. I, L'Humanisme dévot, p. 68—128, und vol. II, L'Invasion mystique, p. 537—585; Boulangé, Studien über den hl. Franz von Sales, München 1861; Camus, Der Geist des hl. Franz von Sales (übersetzt), Wien 1830; Oeuvres de St. François de Sales, Ed. Annecy-Paris (Lecoffre) mit hervorragenden, obwohl nicht immer ganz wissenschaftlichen Einleitungen, ca. 20 Bde. — Das schöne Werk von Francis Vincent, „St. François

Nur im Vorübergehen können wir dessen Verdienste um die Geisteslehre erwähnen, um sodann die Verschiedenheiten anzudeuten, die trotz zahlreicher übereinstimmender Punkte dessen Auffassungen über das innere Leben von denen des hl. Alfons unterscheiden.

1. Das große Verdienst des hl. Franz von Sales ist, wie es Bossuet so trefflich dargetan hat,[81]) der Welt die Frömmigkeit wieder geoffenbart zu haben. „Glaubet jedoch nicht," fügt der so berühmte Kanzelredner hinzu, „daß er dieselbe verstümmelt habe, um sie den Kindern der Welt genehm zu machen; er führt sie in ihrem natürlichen Gewande vor, mit ihrem Kreuz, ihren Dornen, ihren Leiden."

Es geschah dies vorzüglich durch das aszetische Erstlingswerk des Heiligen, die Philothea oder Introduction à la Vie dévote, die aus Privatbriefen an die Gemahlin seines Freundes de Charmoisy, die Normannin Louise de Chastel, entstanden ist. Dieses Werk ist nicht nur eine schriftstellerische Leistung erster Ordnung, es ist auch zugleich die erste Aszese für Weltleute, d. h. eines der ersten aszetischen Bücher großen Stiles, das nicht von einem Mönche für Mönche geschrieben war. — Es richtet sich an die Herren und Damen des Hofes, an die Landedelleute, Handwerker, Bauersfrauen, jedem verständlich, wie Miller sagt,[82] in seinen Anforderungen für jeden erreichbar, für jeden erfüllbar.

Der Hauptgedanke dieses epochemachenden Buches gipfelt in folgendem Satze: „Es ist ein Irrtum, eine Häresie sogar, die Frömmigkeit von den Höfen der Fürsten, aus dem Lager der Soldaten, aus der Werkstätte der Arbeiter, aus der Haushaltung der Eheleute verbannen zu wollen."[83]

---

de Sales, Directeur d'Ames", das vor einigen Wochen erschienen ist (1923), bekundet einen erfreulichen Fortschritt in den aszetischen Studien.

Vgl. auch die Werke von Dejob, Faguet, Sainte-Beuve (Port-Royal), Jules Puy und Weigands „Montaigne", München 1910.

[81] Panégyrique de François de S., II. Teil.

[82] Religiöse Erzieher der kathol. Kirche, Leipzig 1920, Franz von Sales von O. Miller, S. 110.

[83] Philothea, I. 3.

Was der Heilige unter der Frömmigkeit — dévotion — verstand, wie sehr er sie durch die lieblichen Vergleiche mit dem Honig, dem Zucker, dem Thymian, dem Tau und den Perlen angenehm zu gestalten wußte, wie maßvoll er sie bei der Anpassung an die einzelnen darbot, wie energisch er sie aber auch dem Herzen aufzwingen konnte, ist allen bekannt. [84]

2. Ein zweites Verdienst des Heiligen ist die Stiftung des Ordens von der Heimsuchung, dieser so milden, leicht befolgbaren klösterlichen Lebensform, in welcher die höchsten Ideale verwirklicht werden.

„Diese Kongregation", schreibt der heilige Stifter, „ist gegründet worden, damit Schwache und Kranke nicht gehindert würden, wegen allzugroßer Strenge sich der Vollkommenheit der göttlichen Liebe hinzugeben." [85]

Wie ein Lauffeuer verbreitete sie sich noch zu Lebzeiten des Heiligen, der gerne eine Niederlassung in den meisten Großstädten gesehen hätte.

Neben dem Ruhme, an ihrer Spitze eine hl. Johanna von Chantal zu erblicken, die mit Franz von Sales durch die heiligste Freundschaft verbunden war, hat diese Gesellschaft das Verdienst, die hl. Margareta Maria Alacoque, die größte Verbreiterin der modernen Herz-Jesu-Andacht hervorgebracht zu haben. [86] Auch auf Franz von Sales fällt ein Teil dieses Verdienstes zurück, da die Vision der Heiligen in ihrer großen, erhabenen Stunde, wie Miller sich ausdrückt, auf das Ordenssiegel zurückgeht, das als Symbol das flammende Herz Jesu enthielt, so wie es die Selige gesehen hat.

Als nämlich der heilige Bischof dem Orden ein Wappen geben wollte, schrieb er an Johanna von Chantal: „Ich dachte also, meine teure Mutter, wenn Sie damit übereinstimmen, man sollte als Wappen ein Herz nehmen, von zwei Pfeilen durchbohrt, von einer Dornenkrone umschlossen und mit einem Kreuz darüber, auf dem

---

[84] Cf. hierüber Strowski, op. cit. p. 260 s., bes. 274.

[85] Siehe Mémoires de la Mère Chaugy, Paris 1842, p. 159 (Fußnote).

[86] Siehe über die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters das Werk von Karl Richstätter S. J., 2 Bde., Paderborn 1919 f.

die heiligen Namen Jesus und Maria eingezeichnet werden sollen. Meine Tochter, ich will Ihnen bei unserem nächsten Zusammentreffen tausend Einfälle erzählen, die mir hierüber gekommen sind: denn diese Kongregation ist wahrhaft ein Werk des Herzens Jesu und Mariä." [87]

„So geht diese Andacht doch letztlich auf den hl. Franz von Sales zurück," fährt Miller in seiner überaus schönen Studie über den Heiligen fort, „. . . jene Andacht, in der die Mystik aus der Seele des Einsamen über die ganze katholische Welt geflutet ist, die Mystik des Volkes, die mystische Feier, die wir feiern, wenn im Juni die roten Rosen blühen und die blassen Narzissen und der schneeige Jasmin ihre Blütenträume aushauchen . . . und wenn der Sommerhimmel glüht über der duftenden, blühenden Welt. —

Und diese Andacht ist das Lächeln, das von dem Antlitz des hl. Franz von Sales in der Kirche zurückgeblieben ist." [88]

3. Jedoch nicht nur die „Mystik des Volkes", auch die Andacht der nach dem Höchsten strebenden Seele findet bei St. Franz von Sales ihre Vertiefung, ihre Bereicherung, ihre Klärung.

Hierzu trug besonders jenes andere Meisterwerk bei, das der Feder des Heiligen entstammte und das den Namen Theotimus oder Traité de l'Amour de Dieu zu tragen pflegt.

Brémond bezeichnet dieses Werk in seiner Histoire littéraire du Sentiment religieux en France als ein wahres Wunder. [89] Der hl. Vinzenz von Paul nannte es „une oeuvre immortelle et très noble", und der berühmte Kanonikus von Paris Pierre Berger sagte: „Gott hat dem Seligen die Gnade verliehen, die tiefsten und verborgensten Geheimnisse der heiligen Liebe mit so großer Klarheit und Verständlichkeit auszudrücken, daß dasjenige, was bis dorthin für die meisten Menschen unverständlich war, heute von allen verstanden und von vielen Personen beiderlei Geschlechts, welche in den Wissenschaften nicht bewandert sind, mit viel Leichtigkeit ausgeübt wird." [90]

---

[87] Miller, a. a. O., S. 114.
[88] A. a. O.
[89] Vol. II, p. 579.
[90] Bei Brémond vol. II, p. 581.

In der Tat bedeutet dieses Werk auf mystischem Gebiet eine wahre Klärung der Geschehnisse des Innenlebens.

Suchen wir nach den Gründen dieser Tatsache, so wird uns vor allem die Methode auffallen, die der Heilige im Unterschied zu seinen Vorgängern bei der Abfassung dieses Werkes angewandt hat. Als erster unter so vielen baute er die mystischen Erörterungen nicht auf dem Gedanken der Unendlichkeit, der Unerfaßlichkeit Gottes auf. Durch einen genialen Meisterstreich änderte er, wie Strowski sagt, die Prämissen seines Systems und schaltete seine Methode um, indem er zum Ausgangspunkt seiner Ausführungen und als Stütze nicht einen metaphysischen Traum (?) nahm, sondern vielmehr die sicherste Unterlage, die menschliche Natur. [91] So ist der hl. Franz von Sales in wissenschaftlicher Hinsicht der Begründer der mystischen Erfahrungsmethode geworden. „Il inaugura," fügt der erwähnte Schriftsteller hinzu, „le mysticisme expérimental, cet esprit nouveau, sensé, pratique et judicieux." So fanden die Psychologie, die Moral und die Aesthetik in diesem Werk ihren organischen Meisterbau und ihre harmonische Einheit. [92]

Fürwahr, eine glänzende Leistung dieses so erleuchteten Kirchenlehrers! Mit Recht wird er deshalb ein Fürst der Geisteslehre genannt.

4. Alfons von Liguori und Franz von Sales! Wie in einigen Worten die beiden Männer kennzeichnen, wie ihre Lehren voneinander unterscheiden?

„Decori in vita sua," ließe sich von beiden Heiligen sagen, „in morte quoque non sunt divisi," [93] da dieselbe Ehrung der Kirche ihr Andenken auf ewige Zeiten vereinigt hat.

Tiefgreifende Unterschiede finden wir auch nicht in ihren Lehren, obwohl der Charakter beider Heiligen, die Zeitverhältnisse,

---

[91] St. François de Sales, p. 296.

[92] Siehe über die Genesis der „Initiation mystique" des Heiligen das lehrreiche Kapitel von Brémond, op. cit. Ch. IV. u. Ch. VII, bes. p. 563. Zuerst sehr zurückhaltend in diesen Dingen, „die einem den Kopf verdrehen", wurde er durch die Unterredung der hl. Chantal mit den Karmeliterinnen von Dijon auf das mystische Problem aufmerksam gemacht.

[93] II Reg. 1, 23.

in denen sie lebten, die Ziele, die sie verfolgten, gewisse abweichende Punkte erklären können.

Wie Alfons, so hatte auch Franz von Sales eine gediegene Schulbildung genossen, dieser eher im Geiste der Jesuiten, jener vielmehr in dem der Oratorianer. [94]

Alfons verfügte vielleicht über schärfere Geistesgaben, über ein reicheres theologisches Wissen [95] und eine größere Gelehrsamkeit, die er sich durch sein zähes Gedächtnis, seinen eisernen Fleiß und sein langes Leben erworben hatte. Franz von Sales war eher eine geklärte, hochstrebende, intuitive Natur, geschmückt mit den reichsten Geistesgaben, noch mehr aber mit dem zaubervollen Reiz eines edlen, sympathischen und geregelten Gemüts.

Auch die Zeiten, in denen sie lebten, waren verschieden. Das 17. Jahrhundert krankte wegen Mangels an religiöser Innerlichkeit und religiösem Gefühl, während im 18. Jahrhundert infolge der vernichtenden Tätigkeit der Encyklopädisten der religiöse Gedanke und Glaube bereits erschüttert war. [96]

Daher die verschiedenen Methoden der beiden Gottesmänner bei ihrer Tätigkeit. Franz von Sales war eher bestrebt, das innere Leben zu festigen, es zu vertiefen und zu beleben; daher seine vorwiegend psychologische Methode. Alfons hingegen mußte es wiederum begründen, verteidigen, erwärmen und griff daher mit Vorliebe zur traditionellen Beweisart. Der eine ist Befreier der Seelen, der andere ein Klärer der Gewissen. Jener mehr Tröster, Beruhiger, Leiter der Seelen, dieser Apostel, Missionar, Bischof und Führer der Herde, vor allem jedoch ein Wahrer des Glaubens, ein Verteidiger der überaus gefährdeten Sitten. [97]

Während Franz von Sales bei seinen Bemühungen, der sogenannten Gegenreformation, von zahlreichen Heiligen und

---

[94] Corr. spec. No. 305. Vgl. oben S. 339.

[95] Cf. Strowski op. cit., p. 123 über den wissenschaftlichen Wert der Kontroversen des hl. Franz von Sales.

[96] Siehe hierüber die gediegenen und aufschlußreichen Werke von Strowski, Histoire du Sentiment religieux en France, Pascal et son Temps etc.

[97] Besonders durch sein Hauptwerk, die Theologia moralis.

Ordensstiftern unterstützt und umgeben war,[98] stand Alfons als führender Geist beinahe allein am Ausgange seines Jahrhunderts, um alles zu retten.

Dem Kriegsruf der Hölle „Ecrasez l'infâme" setzte er den begeisterten Glaubensruf seiner Liebe entgegen.

Franz von Sales ist vorherrschend Mystiker, während Alfons, belehrt durch die jüngsten Ereignisse seiner Zeit,[99] vorwiegend aszetischer Schriftsteller bleibt.

Gegen den Fürstbischof von Genf wird der Vorwurf erhoben, seine Geisteslehre lasse zu sehr den Gedanken an Gott in den Hintergrund treten. In der Aszetik Alfonsens sticht jedenfalls die Andacht zum menschgewordenen Gottessohn wie eine alles bestrahlende Sonne hervor.[100] Sie beleuchtet die Gnadenwelt, stillt das Erlösungsbedürfnis der Seelen, erklärt uns die Erhabenheit, die Notwendigkeit, die Wirksamkeit des Gebets und findet ihren herrlichsten Abschluß in der so überaus zarten Marienverehrung unseres Heiligen.[101]

Auch in der Taktik der Seelenführung haben beide etwas verschiedene Methoden. Die des hl. Franz von Sales ist in der Bekämpfung der Eigenliebe eher eine auf das Innere gerichtete feinpsychologische, individuelle Behandlung der Einzelseele, während jene des hl. Alfons trotz ihres Innenblickes mehr einen juridischen, sozialen, auch das Äußere berücksichtigenden Charakter

---

[98] Man denke nur an die neugegründeten Orden, an den hl. Karl Borromäus, an den hl. Philipp von Neri, den hl. Camillus von Lellis, den hl. Felix von Cantalizio, Franziskus von Caracciolo, an die hl. Karmeliterinnen, an St. Vinzenz von Paul u. a.

[99] Man denke an den „Rückzug der Mystiker", den Quietismus, die Verurteilung des Molinos usw. Vgl. hierüber Dudon S. J., Michel Molinos.

[100] Auch Strowski widerlegt energisch das Unhaltbare dieses Vorwurfs. Il serait faux de dire que St. François de Sales a énervé l'idée de Dieu. . . . Op. cit., p. 364.

[101] Auch der metaphysische Gottesbegriff tritt in der Geisteslehre des hl. Alfons, wenn man sie als Ganzes nimmt, sehr stark hervor, obwohl zu seiner Zeit der Christuskult stärker betont wurde. So wirft Joubert und Sainte-Beuve den Jansenisten vor, sie nähmen alles dem Vater, um es dem Sohne zu geben (Ils ôtent au Père pour donner au Fils). Strowski gesteht von St. Franz von Sales: il faut convenir qu'il est facile d'oublier dans son oeuvre cette partie de haute métaphysique. Op. cit., p. 364.

trägt.[102] Die eine ist eine vorherrschend befreiende, die andere eher eine sichernde Leitung, zumal durch die Lehre von der Flucht der Gelegenheit und der Beharrlichkeit. Im übrigen weiß auch Alfons wie Franz von Sales die Hindernisse zu umgehen. Auch er kann, wie letzterer zu sagen pflegte, „répugner à ses répugnances, contredire à ses contradictions, décliner de ses inclinations, se divertir de ses aversions“[103] . . . Während es der eine jedoch als gewandter Diplomat im Geiste politisierender Weisheit tut, vollzieht es der andere unbewußt und aus Liebe.

Übrigens trägt die starke Betonung der ewigen Wahrheiten bei Alfons nicht wenig dazu bei, sowohl den Gedanken an Gott in seiner Aszetik hervorzuheben, als auch die ganze Lehre des Heiligen von dem Schauer tiefsten Ernstes zu durchdringen.

5. Bezüglich ihrer Wirkung auf die Seelen wird der Frömmigkeitslehre des hl. Franz von Sales die flammende, werbende Kraft abgesprochen, . . . „la chaleur du prosélytisme“, wie Strowski sich ausdrückt.[104] Übrigens vermisse man bei dem ganzen System die sich aufzwingende Kraft des einheitlichen Gedankens, „une force d'organisation et une beauté d'architecture“. Wir kennen in der Tat mehr die bezaubernde Phantasie des Heiligen als seinen Geist und Gedanken.[105]

---

[102] Vgl. die Praxis Confessarii.

[103] Oeuvres XI, p. XXXI ss.

[104] Strowski, Op. cit., p. 201.

[105] La puissance intérieure et organisatrice fait défaut à saint François de Sales. Jamais chez lui les beautés et les vérités particulières et multiples ne s'ordonnent suivant des lignes grandes et simples, jamais elles n'acquièrent une valeur d'architecture et un aspect de domination; elles ne s'inspirent jamais de cet esprit de géométrie qui sans doute, exige plus d'un précieux sacrifice, mais qui donne aux doctrines systématiques des traits accusés, une individualité inoubliable. Strowski, Op. cit., p. 395 sowie p. 201. — Heiler urteilt über den Heiligen, z. T. allerdings übertreibend, folgendermaßen: „Die Salesianische Mystik erscheint gegenüber der alten Mystik abgeklärt, freilich auch abgeflacht und modernisiert; die Glut der mystischen Gottesliebe ist einer religiösen Sentimentalität gewichen; die klangvolle mystische Sprache hat einem flüssigen Salonstil Platz gemacht; der enthusiastische Hauch der klassischen katholischen Mystik ist in dieser weltförmig und hoffähig gewordenen Mystik stark verflüchtigt.“ Der Katholizismus, S. 496.

Dieses letztere läßt sich zum Teil sowohl durch die psychologische Methode als auch durch die Arbeitsweise des vielbeschäftigten heiligen Seelenhirten erklären. Er konnte seine Werke nur stückweise verfassen, hatte aber in der Tat mehr die Einzelbeobachtung im Auge als die sich daraus ergebenden Grundgesetze. So kommt es, daß dem Ganzen die architektonische Wucht, die konstruktive Gliederung abzugehen scheint, obwohl doch sein ganzes System in der Liebe zu Gott seinen festen Zusammenschluß findet.

Übrigens ist der Wert einer Lehre dort zu suchen, wo er sich befindet! Wenn auch die Ausführungen des Heiligen nicht sengen und brennen wie eine zündende Fackel, so leuchten sie doch wie ein hell strahlendes Licht. Der Wert der Geisteslehre des hl. Franz von Sales besteht eben in dieser Klarheit, Zartheit und Durchsichtigkeit, die sie zugleich mit der unübertroffenen Formvollendung, in die sie sich kleidet, den vollendetsten Meisterwerken der frommen Literatur einreiht. Alfons schrieb viel; er schrieb flammend, werbend und drängend. Franz von Sales schrieb weniger, jedoch klärend, ermunternd, beruhigend. Was dieser der Elitewelt in der Christenheit verkündigte, verbreitete jener durch kürzere, kräftigere, packendere Schriften unter den breiten Massen des Volkes, bei denen er größeres Verständnis und mächtigeren Anklang findet als jener. Mit unzweideutiger Kraft bringt er es fertig, dem Volke jene Wahrheiten einzuprägen, auf die für ihn alles ankommt.

Jeder der beiden Heiligen hat nach dem Maße der ihm von Gott zugeteilten Gaben Gutes gewirkt. Daher ist ihr Lob groß im Munde der Kirche und ihr Verdienst bleibend im Andenken der Menschen. Ihre Schriften nach Geldesart gewogen sind herrlichen Goldmünzen vergleichbar, deren Gepräge der Form nach beiderseits kunstvoll, den Linien nach jedoch verschieden ist.

III. Der hl. Vinzenz von Paul.[106]

1. Wie man den Einfluß, den Ignatius von Loyola, Franz von Sales und andere in den neueren Zeiten in der Kirche ausgeübt

[106] S. die Literatur bei Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, 3. Bd., S. 428—442 und 530—541; auch bei Calvet, St. Vincent de Paul (Bibliothèque française), Paris 1881, 331 ss.

haben, mit einem offen durch die Lande dahinfließenden Strome vergleichen kann, so läßt sich auf dem Gebiet der Geisteslehre das Wirken des hl. Vinzenz von Paul durch jene lebensprudelnden, unversiegbaren Quellen veranschaulichen, die zwar den Blicken verborgen sind, deren Bedeutung aber für die Fruchtbarkeit der Gegenden, in denen sie gründen oder die sie durchziehen, überaus groß ist.

Nicht in stilldurchdachten und kunstvoll ausgearbeiteten Lehrtraktaten hat uns dieser so fromme und große Geistesmann seine Gedanken hinterlassen. Sie tragen alle, trotz ihrer inneren Ruhe, das Zeichen der Eile, und wir müssen sie aus den Konferenzen, die er hielt, aus den Briefen, die er schrieb, aus den Regeln, die er seiner doppelten Familie, den Lazaristen und den Vinzentinerinnen, hinterlassen hat, zusammenstellen. Wie Kinder die Züge der Eltern verraten, so tragen auch die Werke des hl. Vinzenz von Paul, seine Ordensstiftungen, das Zeichen seines Geistes.

Zwei Kerngedanken, schreibt Stork, beseelen vor allem das Lebenswerk dieses von tiefer Weisheit und praktischer Lebenserfahrung erfüllten Mannes: „Evangelizare pauperibus misit me", Vorliebe somit zu den ärmsten, verlassensten Seelen, und „Ama nesciri et pro nihilo reputari", also Liebe zur Demut, zur Bescheidenheit, zur Verborgenheit. [107]

Wie uns aber der Stolz zum Widerstand reizt, so ruft die Anmut der Bescheidenheit in uns wahre Zuneigung hervor, verbunden mit dem Wunsch, die sich verbergenden Gaben Gottes zu bewundern. Wie könnte dem anders sein, besonders bei Unternehmungen,

---

Vgl. bes. Maynard, St. Vincent de Paul, Sa Vie, son Temps, ses Oeuvres, son Influence, Paris 1874 (deutscher Auszug in 2 Bden., Regensburg 1878); Fr. L. v. Stolberg, Leben d. hl. V. v. P., 3. A., Regensburg 1836; C. Pire, Vinzenz von Paul, Kempten 1907 (Illustrierte Heiligenleben, 6. Bd.); Calvet, St. Vincent de Paul, in der Revue de Philosophie, 1913; auch Lettres de St. Vincent, 7 voll., Paris 1880 ss.; Avis et Conférences, 12 voll., 1891; ferner Coste, C. Miss., Saint Vincent de Paul, Correspondances, Entretiens, Documents (neue Ausgabe 1920 ss.); auch Feillet, La Misère au Temps de la Fronde et St. Vincent de Paul, Paris 1862, sowie die Annales de la Congr. de la Mission, Paris 1870 ss.

Mehrere Tausend Briefe des Heiligen sind leider bei der Plünderung des St. Lazarushauses vernichtet worden.

[107] Kirchenlex. VII. 1563.

die wie jene des hl. Vinzenz von Paul notwendigerweise von einem starken, einheitlichen Gedanken getragen sein müssen, der allein ihr Bestehen und ihre Wirksamkeit erklären kann!

Diesen Gedanken sollen wir erraten. Wir suchen daher nach seinem Ursprung, d. h. nach den Quellen der Geisteslehre des hl. Vinzenz von Paul; nach seiner Gestaltung, d. h. nach den spezifischen Merkmalen der aszetischen Auffassung des Heiligen, und endlich nach dem Unterschied dieser Auffassung von der des hl. Alfons von Liguori.

2. Aus welchen Quellen ist die Aszetik des hl. Vinzenz von Paul hervorgegangen?

Drei Namen glänzen vor allem am Sternenhimmel seines Lebens. Es sind dies die Namen dreier großer Zeitgenossen, von denen uns die Geschichte redet: des Kardinals de Bérulle, Olier's und des hl. Franz von Sales. Der erste war mehrere Jahre hindurch der geistliche Führer unseres Heiligen, der zweite eher sein Jünger, der dritte ein Berater und langjähriger Freund. Obwohl sich der aszetische und vor allem der priesterliche Einfluß eines so großen Geistesmannes, wie Bérulle [108] es war, auf Vinzenz

---

[108] Wir können nicht umhin, hier die überaus große Bedeutung dieses heiligen, hervorragenden und sehr begabten Mannes, der 1611 das von dem hl. Philipp Neri (1556) gestiftete Oratorium in Frankreich einführte, hervorzuheben. Wie sehr diese gelehrte Genossenschaft auf die Hebung des religiösen Lebens in Frankreich eingewirkt hat, ist allen bekannt und wird von Brémond in einem eigenen Band behandelt (Bd. III, La Conquête mystique. L'Ecole française, 1921). Zweck der Oratorianer war die Vervollkommnung des Priesterstandes, das große Mittel hierzu die Liebe — „Omnia vestra in caritate fiant" — und die Andacht zum menschgewordenen Wort. Daher das Hauptwerk Bérulles: Discours de l'Etat et des Grandeurs de Jésus. Den Oratorianern verdankt das 17. Jahrhundert seine stark metaphysisch-dogmatische theologische Bildung, sowie ihnen die Mystik große Anregung, die Aszetik die Belebung der christologischen Andachten schuldet, in einer Zeit, „où on avait oublié l'essentiel du christianisme, le Christ, le drame du Calvaire, la Grâce" (Strowski, Pascal, vol. I, p. 261). Die großen Namen der Oratorianer sind Bérulle, Condren, Bourgoing, Thomassin, Duguet; im 19. Jahrhundert Perraud; unter den englischen Oratorianern Newmann, Faber, Dalgairns u. a. Siehe hierüber Heimbucher a. a. O. Bd. III, 413 ff.: Die Oratorianer; auch Houssaye, Vie du Card. de Bérulle; Perraud, L'Oratoire de France, Paris 1866; Biblioth. Oratorienne v. Ingold u. a.

von Paul nicht verkennen läßt, so glauben wir doch behaupten zu können, daß der Stifter der Lazaristen und der Vinzentinerinnen vor allem der Geisteserbe des hl. Franz von Sales war. Die Übereinstimmung der Lehren, der langjährige Geistesverkehr, zahlreiche Stellen der noch vorhandenen Korrespondenz lassen es uns sicher erkennen. So schreibt Vinzenz von Paul an Papst Alexander VII. in einem prächtigen Briefe, in dem er die Heiligsprechung seines Freundes verlangt:[109] „Da dieser ausgezeichnete Diener Gottes mich mit großem Vertrauen beehrte und mich oft zu seinen Unterhaltungen herbeizog, sei es, daß sie das Institut der Ordensfrauen von der Heimsuchung Mariä, deren Stifter und Gründer er war, betrafen oder andere Punkte, die sich auf die Frömmigkeit bezogen, immer habe ich in ihm, Heiligster Vater, so viele und so große Tugenden bewundert, daß es mir schwer fiele, bei dieser Gelegenheit still zu bleiben. . . . Der Glaube, die Hoffnung, die Liebe sowie auch alle anderen Tugenden, sowohl jene, die man Kardinaltugenden, als auch jene, die man moralische Tugenden nennt, schienen ihm wie angeboren zu sein. Alle bildeten in ihm, soweit ich urteilen kann, einen solchen Reichtum von Güte, daß ich in einer Krankheit, die mich befiel, nach einer Unterredung mit ihm, bei dem Gedanken an die Milde und äußerste Sanftmut seines Charakters beständig ausrief: O! wie muß Gott gut sein, da der Bischof von Genf so gut ist!“[110]

Schwer würde sich jedoch täuschen, wer glauben wollte, daß St. Vinzenz von Paul die Schätze seiner frommen Gelehrsamkeit nur von außen her bezogen hätte. Der ureigenste Geist dieses Heiligen, vor allem aber sein mitleidvolles, barmherziges, überaus gütiges Herz, die Führung der Vorsehung, die reichen Lebenserfahrungen, die er sich bei seinen Reisen und Strapazen, in seiner Gefangenschaft, ja selbst im Rate der Könige angesammelt hatte, alle diese Faktoren unter der Führung eines klaren Verstandes und belebt durch ein taktvolles, für Maß und Milde gestimmtes Gemüt, lieferten den Stoff seines persönlichen Innenlebens. Mit Recht wird daher die Aszetik des Heiligen als ein Produkt seines eigensten Geisteslebens betrachtet.

---

[109] Juni 1659.

[110] „Oh! que Dieu est bon, puisque si bon est l'Evêque de Genève!“

3. Auf welche Weise gab sich dasselbe in dem Lebensberuf des hl. Vinzenz von Paul am ausgesprochensten kund? Welches ist mit anderen Worten das spezifische Merkmal der Seelenrichtung dieses Heiligen? Es ist die sich betätigende Liebe. Vinzenzarbeit ist gleichlautend mit barmherziger Liebesarbeit. Somit ist die karitative Tätigkeit das bezeichnende Merkmal der Aszetik unseres Heiligen.

Bekannt sind seine herrlichen, sozusagen programmatischen Worte:

„Lieben wir Gott," sprach er zu seinen Missionaren, „aber so, daß es auf Kosten unserer Arme und im Schweiße unseres Antlitzes geschehe. So viele Akte der Liebe zu Gott, der Zuneigung, des Wohlwollens und ähnlicher innerer Regungen und Betätigungen eines zarten Herzens, seien sie auch noch so gut und noch so begehrenswert, sind trotzdem verdächtig, wenn sie nicht zu irgendeiner Betätigung der wirksamen Liebe führen. . . . Nein, nein, täuschen wir uns nicht: ‚Totum opus nostrum in operatione consistit.' Das ist so wahr, daß uns der heilige Apostel erklärt, daß uns nur unsere Werke in das andere Leben begleiten." [111]

So hatte er auch schon humorvoll an Fräulein Le Gras, die Selige Louise Marillac, geschrieben, man müsse Gott in seinen leidenden Gliedern lieben, d. h. in den Armen. Es sei sogar erlaubt, falls es ihr Dienst erfordere, die heilige Messe ausfallen zu lassen. Es sei sehr empfehlenswert, jeden Tag dreiunddreißig Akte der Andacht zu verrichten, um die dreiunddreißig Jahre des Lebens unseres Heilandes zu verehren, . . . es sei jedoch besser, vor dem dreiunddreißigsten innezuhalten und den Kranken eine Tasse Tee zu bringen. [112]

Wenn auch St. Vinzenz von Paul in diesen Überzeugungen mit anderen Aposteln der tätigen Liebe übereinstimmt, so weist doch die karitative Tätigkeit, wie er sie auffaßt, ganz charakteristische Eigentümlichkeiten auf. Sie verdienen es, daß man sie besonders ins Auge fasse, und beziehen sich sowohl auf den Ursprung als auch auf den Verlauf und den Erfolg der karitativen Tat.

---

[111] Abelly, Vie de St. Vincent de Paul, Paris 1891, I, p. 104.
[112] Calvet, St. Vincent de Paul (in Bibl. franç.), p. 35.

Wie Sinn für Wirklichkeit und diplomatisches Geschick vor allem den Staatsmann bekunden, so verraten diese Eigenschaften auch den gewiegten Seelenführer. Wir begegnen ihnen in hervorragendem Maße bei Vinzenz von Paul.

Sinn für drastische Wirklichkeit zeichnet an erster Stelle seine so reiche Liebestätigkeit aus. Er beginnt jedoch nichts, ohne den Fingerzeig Gottes abzuwarten, ohne den bestimmten Ausdruck seines Willens zu erfahren. Er sagte, man müsse immer Ausschau halten nach neuen Aufgaben, aber auf den Ruf Gottes warten. Er hatte stets Angst, der Vorsehung vorzugreifen, und riet, nicht schneller zu gehen als Gott, „de marcher au pas de Dieu", wie er es nannte. Darum ehrte er das Tun und das Nichttun Gottes, „le faire et le non faire de Dieu". Ein Christ, der Gott lieben und für ihn arbeiten will, muß sich Gott hingeben wie eine bewegungslose Sache, mit der Gott tun kann, was er will. Er hat weder Willen noch Nichtwillen, ... er erwartet die Gnaden Gottes, den Trost sowie auch die Trübsal, die Gunst und die Ungunst, den Befehl Gottes zum Angreifen sowie zum Stillstehen. Wer liebt, wünscht nichts, erwartet nichts, zählt auf nichts, ... er wartet und geht wie ein Lasttier dorthin, wohin er muß.[113] ... Somit drängt nicht Vinzenz von Paul Gott und der Kirche seinen eigenen Willen auf; er erwartet Gottes Willen zum Handeln.

Diplomatisches Geschick in übernatürlicher Verklärung verrät auch die Ausführung der karitativen Handlung des Heiligen. Sie wird durch die vollendetste Klugheit geleitet, durch Klarheit und Einfachheit zum Ziele geführt, durch praktische Gestaltungsgabe verwirklicht.

Von der Klugheit und Einfachheit schrieb er diese trefflichen Worte:

„Die wahre Klugheit paßt unser Erwägen den Grundsätzen Christi an und gibt uns die Regel, über alle Dinge so zu urteilen, wie unser Herr über sie urteilte. ... Das ist dieser Tugend eigen, daß sie die Worte und die Handlungen leitet. Sie gibt die weise und zweckmäßige Lehre ein. Sie verleiht bei der Unterhaltung Umsicht und Urteil in den Dingen, die von Natur und ihren Umständen nach gut sind, und unterdrückt und bedeckt mit

[113] Cf. Calvet, St. Vincent de Paul in der Revue de Philos. 1913, p. 502.

Schweigen jene, die gegen Gott sind oder dem Mitmenschen schaden oder nach Eigenlob zielen oder nach irgend einem anderen Zwecke. Der Kluge tut alles nach Gewicht, Maß und Zahl. . . . Klugheit und Einfalt streben nach demselben Ziel, nämlich im Aufblick zu Gott recht zu reden und recht zu handeln. . . . Sie sind wie zwei gute unzertrennliche Schwestern und so notwendig für den geistigen Fortschritt, daß, wer sie zu gebrauchen weiß, wie es erforderlich ist, ohne Zweifel große Schätze von Gnaden und Verdiensten anhäufen wird." [114]

Auch die Klarheit und Offenheit gesellte St. Vinzenz von Paul diesen Tugenden bei.

„Die Leitung der Seelen", schreibt Calvet, „hat ihn überzeugt, wie selten die Seelen sind, die im vollen Lichte handeln. Die Besten lieben das Gewölke (die Kompliziertheit), das Halbdunkel, in welchem das Gewissen die Wirklichkeit nicht vollständig sehen will. Andere quälen sich durch Selbsttäuschung, da sie in ihrem Geiste alle Illusionen aufnehmen, die sich von außen her aufdrängen: ‚So kommen sie dazu, dasjenige schwanenweiß zu sehen, was rabenschwarz ist, und für rabenschwarz zu halten, was schwanenweiß ist.' Ohne Klarheit und Offenheit ist die Liebe nicht möglich, weil es immer einen verborgenen Feind gibt, der sie gefährdet; und da man denselben nicht sieht, so hat man immer einen Grund, ihn nicht zu vernichten. Ohne Einfachheit ist die Liebe weder frisch noch frank. Man muß alle Spitzfindigkeit beiseite lassen . . . aller à Dieu bonnement, rondement, simplement." [115]

Die praktische Erfahrenheit und Gestaltungsgabe unseres Heiligen verrät uns vor allem der jeden Begriff übersteigende Erfolg seiner Werke. „Vinzenz von Paul", rief eines Tages vor dem Hofe zu Versailles der berühmte Kanzelredner Abbé Maury aus, „ist von allen Menschen, die über die Erde gegangen sind, jener, der an Werken der Barmherzigkeit am reichsten ist." [116]

---

[114] Vgl. den schönen Artikel von Prof. J. Wittig in Breslau in dem Sammelwerk: Religiöse Erzieher der katholischen Kirche, Leipzig 1920, S. 127 ff.

[115] L. cit. Revue de Philosoph., p. 507. S. auch Conférences de St. V. d. P. aux Missionaires, 17 octob. 1659: Sur les vraies lumières et les illusions.

[116] Panégyrique de St. V. d. P. in Oeuvres oratoires, Paris 1827.

4. Um diese Werke lebensfähig zu gestalten, stiftete er jene zwei Institutionen, die ihm zur Verherrlichung und zu unsterblichem Ruhme gereichen: die Gesellschaft der Lazaristen und die der „Filles de la Charité“ oder Vinzentinerinnen. Er legte auch den Grundstein zu jenen zahlreichen und einflußreichen Konferenzen und Vereinen, die die gesegneten Ausgangspunkte karitativer und priesterlicher Sammlungsarbeit wurden. [117]

Die Missionsgesellschaft von St. Lazare, die Lazaristen oder auch Priester von der Mission [118] (C. Miss.) genannt, welch eine herrliche, hochverdiente Genossenschaft! Wie richtig und wirkungsreich wählte sie ihre Ziele, wie sehr verrät sie den sicheren und praktischen Geist ihres Stifters! Heißt nicht sie loben, ihr das schönste Verdienst entreißen, das ihr in der Kirche Gottes zur größten Ehre gereicht, nämlich ihre Liebe zur Bescheidenheit, den Wunsch nach Verborgenheit! Wie ein Schleier umgibt er das opferfreudige Wirken, dem sich die Lazaristen bei der Leitung der Seminarien und der Heranbildung der Priester, bei der inneren und äußeren Missionstätigkeit hingeben. Fürwahr, von St. Vinzenz gilt: „Ihn loben, heißt ihn verringern“! Dasselbe kann auch von seinen Söhnen gesagt werden, die nicht nur als Einzelmenschen, sondern auch als Gesellschaft das Zeichen der Werke Gottes, d. h. die Demut an der Stirne tragen. Nicht von den Lazaristen ließe sich sagen, daß die eine Hälfte der Gesellschaft beständig das Loblied der anderen Hälfte singe. Es gibt mächtigere Mittel als diese, um das Gute zu befördern. [119]

Von den „Filles de la Charité“ oder Vinzentinerinnen hat nach eingehendstem Studium des Werkes Mgr. Baunard geschrieben: „Institution toute de Dieu — sortie de son coeur — bénie de sa main — contenue par son bras.“ [120]

[117] Vgl. Stork im Kirchenlexikon, VII, 1562 ff.

[118] Siehe Heimbucher, Bd. III, S. 428 ff.: Die Lazaristen.

[119] La trop grande réputation, schreibt der Heilige (15. Aug. 1639) an Mad. de Chantal bez. der Hochachtung, die sie für seine Missionsgesellschaft äußerte, nuit beaucoup et fait d'ordinaire par un juste jugement de Dieu, que les effets ne répondent point à l'attente, soit parceque l'on tombe en délation d'esprit, ou parceque le public réfère aux hommes ce qui n'est dû qu'à Dieu seul. C'est pourquoi je prie votre charité de ne point souffrir en votre esprit ces pensées . . . et moins encore d'en parler à personne.

[120] Brief vom 2. Aug. 1897 an Mère Marie Lamartine, Supérieure des Filles de la Charité à Paris.

Mit Recht werden diese Schwestern mit Engeln verglichen; sie sind „Engel des Schlachtfeldes", die die Verwundeten trösten, aber auch „Engel des Friedens", die nach den Worten des Grafen Hübner „himmlische Rosen ins irdische Elend hineinflechten". In den Galeeren und Gefängnissen, in Findel- und Waisenhäusern, an den Orten, wo der Aussatz sich hingeflüchtet, mit einem Worte, da wo die Not am größten ist, wirken sie am liebsten. „Dort setzen sie", nach dem Ausdruck des bereits erwähnten Abbé Maury [121] „ihre rührende Unschuld zwischen die Gerechtigkeit Gottes und das menschliche Elend."

Diese Stiftung ist das Meisterwerk des hl. Vinzenz von Paul, eine Tat, die seine geniale Gestaltungsgabe sonnenhell leuchten läßt. Was dem hl. Franz von Sales nicht gelungen war, vermochte Vinzenz von Paul in der Kirche Gottes einzuführen, eine Genossenschaft, die die Innerlichkeit wahren, das Leben beherrschen, der Zeitnot steuern, den Ärmsten unter den Armen mitten in der Welt helfen konnte. Die Mitglieder sollten keine Ordensfrauen, sondern mehr als solche sein.

„Ihr seid keine Ordensfrauen; ihr könnt es nicht sein wegen eurer Armen, jedoch sollt ihr vollkommener sein als Ordensfrauen." So läßt Maury den hl. Vinzenz zu ihnen sprechen und fährt fort: „Als Kloster wies er ihnen die Spitäler, die Gefängnisse und die Wohnung der verlassenen Armen zu; als Schleier gab er ihnen die Bescheidenheit, als Tagzeiten die Übung der Nächstenliebe und als Beichtvater den Pfarrer oder jeden anderen Nichtregularpriester, der vom Diözesanbischof zum Beichthören approbiert ist."

Dieses Werk wurde das Bindeglied zwischen den streng abgeschlossenen, kontemplativen Frauenklöstern des Mittelalters und den tätigen neueren Gesellschaften. [122] Wie eine frohe Taubenschar haben sich die Vinzentinerinnen, drei und dreißig Tausend an der Zahl, an den wichtigsten Stapelplätzen des menschlichen Elends niedergelassen, um im kalten Norden wie auch im fernen Süden, unter den Aussätzigen Afrikas wie unter den Neubekehrten Chinas und anderer Heidenländer den beseligenden Geist ihres Stifters weiter zu tragen. Mit Recht kann gesagt werden, St. Vin-

[121] Panégyrique.

[122] Feillet, La Misère au Temps de la Fronde et S. Vincent de Paul, p. 207. 208. 449 etc.; auch Strowski, Pascal I, 249.

zenz von Paul sei „ein Riese der Karitas"; er habe es fertig gebracht, sich selbst der Vorsehung nützlich zu machen.

Die Kirche hat die Weisheit seines Werkes anerkannt und dessen Ausnahmestellung als weltliches Laieninstitut unter der ausschließlichen Leitung des Generalobern der Lazaristen durch folgende Entscheidung bestätigt: Nihil esse renovandum quoad re-regimen enuntiatae Associationis Puellarum Charitatis. . . .[123]

5. Wie lassen sich nun die Lehren des hl. Vinzenz von Paul mit denen des hl. Alfons vergleichen? . . . Weniger durch die Schriften als vielmehr durch Gegenüberstellung des sie belebenden Geistes.

In bezug auf die Mystik wandelten beide Heilige wohl dieselben Bahnen und teilten die nämlichen Ansichten.[124] Auch Vinzenz von Paul sah in der mystischen Erfahrung die Krone des Geisteslebens. Er fordert aber nicht, daß sie allen denjenigen zuteil werde, die nach Vollkommenheit streben; denn auch nach ihm besteht die Heiligkeit „in der Vereinigung unseres Willens mit dem Willen Gottes". Wie dem hl. Alfons, so scheint auch ihm die Contemplatio eine seltene, nicht allen gegebene, beinahe allzu geheimnisvolle Gnade zu sein. Ohne besonderen Beruf sollen wir sie nicht erstreben; wir sollen sie nicht wünschen noch erwarten, da sonst bei den meisten Seelen das geistliche Leben gefährdet wird und sie den größten Täuschungen ausgesetzt sind.

Man wende nicht ein, daß St. Vinzenz von Paul ein großer Mann der Tat, jedoch kein Mystiker war; daß die Mystik in sein Verwaltungssystem nicht hineinpaßte oder daß er vielleicht auf diese Probleme nicht genug geachtet habe. Lebte er nicht in der Umgebung der bevorzugtesten Seelen, die es in den neueren Zeiten gegeben hat, in der Freundschaft des hl. Franz von Sales, „notre bienheureux Père", wie er ihn nannte, der hl. Johanna von

---

[123] Vgl. Bastien-Elfner, Kirchenrechtl. Handbuch, Freiburg 1911, S. 352 ff. Anhang: „Die Barmherzigen Schwestern des hl. Vinzenz von Paul". Obige Entscheidung wurde am 8. Juli 1882 von Leo XIII. gegeben und von Kard. Ferrieri bestätigt, als Antwort auf eine motivierte Anfrage des Generalobern der Lazaristen.

[124] Vgl. hierüber Calvet, Revue de Philosophie, p. 495.

Chantal, „notre unique Mère", umduftet vom mystischen Wohlgeruch, den Theresia von Spanien durch ihre Töchter in Frankreich verbreitete, in Gesellschaft der tüchtigsten Geistesmänner, die zumeist große Mystiker waren![125] Und trotzdem unterschied er mit seinem klaren Blick und seinem praktischen Geist sehr treffend zwischen dem, was der Mensch durch persönliche Initiative auf diesem Gebiete erreichen, und dem, was ihm im Seelenleben Gefahr bringen kann. „Il a vu les écarts du mysticisme", schreibt Calvet, „et les hontes où il glisse, quand il est devenu illuminisme."[126]

Als er seinem großen Freund Duval, der ein Doktor der Sorbonne und selbst ein großer Mystiker war, bei dessen Tod beistand und ihn um ein Wort der Erbauung bat, sagte ihm dieser, daß er zu dieser Stunde klar einsehe, daß das, was die Seelen für Beschauung, Entzückung und Ekstase hielten, daß das, was sie anagogische Bewegungen und vergottende Vereinigung nannten, oft nur Rauch sei und daß es von einer irregeführten Neugierde herkäme oder von einer natürlichen Hinneigung und Leichtigkeit für das Gute, während die gute und vollkommene Tat das wahre Merkmal der göttlichen Liebe sei. — Daher pflegte auch Vinzenz zu sagen, daß die in der Betrachtung ausgestoßenen Liebesseufzer gut seien, falls sie wirklich der Frömmigkeit entsprängen und falls sie selten seien; daß man sie aber zurückdrängen solle, falls sie aus einer Unpäßlichkeit des Temperamentes oder aus Beschwerden der Milz (infirmités de la rate) entstünden. . . .[127]

Auch die aszetische Seite der Geisteslehre beider Heiligen weist große Übereinstimmung auf, sowohl was die Prinzipien angeht, als auch was die Methode und die Ziele betrifft.

Abgesehen von jenen leicht begreiflichen Differenzen, die sich aus der Verschiedenheit der Anlagen oder auch des Berufes und der Tätigkeit der beiden Männer ergeben, erklären wohl die Ziele, die sie verfolgten, am besten das Einigende sowie auch das Trennende. Beide wollten das Reich Christi in den Seelen

---

[125] Vgl. Brémond, Op. cit. vol. II. L'Invasion mystique, Ch. IV, Madame Acarie et le Carmel, p. 193 ss., wo wir Bérulle, Duval, Condren, Olier u. a. treffen.

[126] L. cit.

[127] Calvet, Revue de Philos., p. 508.

befestigen; der eine, indem er bei dem allgemeinen Elende seiner Zeit den Verlassenen in jeglicher Not, sei es der körperlichen oder der geistigen, Hilfe leistete;[128] der andere, indem er vor allem die Verheerungen des Heiligtums und die Schäden der Christenheit ins Auge faßte. Vinzenz von Paul organisierte die effektive Seite der Liebe, Alfons verlegte sich bei seiner schriftstellerischen Tätigkeit mehr auf ihre affektive Seite.

Sollen wir daher mit einem Worte, das die am meisten auffälligen Merkmale hervorhebt, die aszetische Bedeutung jener vier großen Geistesmänner kennzeichnen, deren Lehre wir soeben behandelt haben, so glauben wir sagen zu können, Ignatius von Loyola verkörpere in der Aszetik vorzüglich die organisierte Kraft, Franz von Sales versinnbilde die organisierte Freiheit,[129] Vinzenz von Paul veranschauliche die organisierte Tätigkeit, während die Schriften des heil. Alfons von Liguori uns in flammenden Zügen vor allem die organisierte fürchtende, großmütige, starke, gehorsame, reine, brennende, berauschende, seufzende Liebe vor Augen stellen. L'amore è timoroso, generoso, forte, ubbidiente, puro, ardente, inebriante, sospirante — so heißt es in dem schon mehrfach genannten 4. Kapitel der Pratica di amar,[130] und die dreizehn weiteren Kapitel des Buches zeigen, wie diese Liebe im täglichen Leben des frommen Christen im einzelnen durchzuführen sei, gemäß jenen Worten des Apostels: „Caritas patiens est, benigna est; caritas non aemulatur, non agit perperam non inflatur, non est ambitiosa, non quaerit quae sua sunt, non irritatur; non cogitat malum, non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati; omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet."[131]

---

[128] Man lese den Brief des Heiligen an Papst Innozenz X. vom 16. Aug. 1652, der die unsägliche Not seines Vaterlandes beschreibt.

[129] In dem „Traité de l'Amour de Dieu" des hl. Franz von Sales ist die Liebe feinsinniger systematisiert, d. h. auf ihre ersten Prinzipien zurückgeführt als bei Alfons, jedoch ist sie bei diesem letzteren stärker und eindringlicher und richtiger organisiert, d. h. auf die zu erreichenden Ziele hingerichtet.

[130] Pratica di amar, c. IV. (I, p. 767).

[131] I Cor. 13, 4 ss. und l. cit., c. V—XVII.

Schlußwort.

Die Heiligen Gottes, vor allem die Lehrer der Kirche, sind wie Sterne am Himmel, wie Sonnen am Firmamente der Ewigkeit, gemäß jenen Worten der Heiligen Schrift: „Qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti; et qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates.“ [1]

Wir wollen hier die Verdienste von keinem unter den Kirchenlehrern schmälern; wir glauben aber, ohne ihren Ruhm zu verringern, am Ende dieser Studie behaupten zu können, daß dem hl. Alfons von Liguori unter ihnen eine ganz hervorragende Stelle gebührt. Wie man den hl. Gregor von Nazianz den Theologen, den hl. Thomas den engelgleichen Lehrer, den hl. Bernhard den Doctor Mellifluus, den honigfließenden Lehrer nennt, so kann man Alfons als den seeleneifrigsten unter ihnen, als den Doctor Zelantissimus bezeichnen oder mit anderen Worten, da er am unmittelbarsten für die Rettung der Seelen durch ihre Heiligung wirkte, als den Doctor salutis et sanctitatis.[2] Die furchtbare Zeit, in welcher er lebte, die hereinbrechende große Revolution, die er kommen sah und der er in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts als einziger unter den Heiligen Gottes mit seiner Gelehrsamkeit entgegenarbeiten sollte, bilden den lebendigen Hintergrund seiner Tätigkeit, den dunklen Horizont, von welchem sich seine Gestalt leuchtend abhebt.

Alfons wirkte auf den Geist seines Jahrhunderts. Er wirkte auch auf dessen Herz oder noch besser auf dessen Gewissen. Durch seine hervorragende Heiligkeit, durch die Unbestechlichkeit seiner Seele, durch die überaus breite, ja einzigartige Be-

[1] Dan. 12, 3.

[2] Acta Doct. Ad animadv., c. 1, § 4, p. 3. S. oben S. 26.

herrschung aller Lebensverhältnisse, die ihm eigen war, hat er in trauriger Stunde der Stimme Gottes wieder zu ihrem Recht verholfen. So hat er seinen Zeitgenossen sowie auch der Nachwelt, ja der Kirche Gottes selbst den größten Dienst erwiesen. Daher auch der beständige Hinweis der Kirche auf seine Person und seine Lehre, nicht als auf den Vertreter eines Systems, sondern als auf das klarste, richtunggebende Gewissen der modernen Zeiten. [3]

Wir wollten jedoch Alfons hier nicht von dieser Seite betrachten. Auch nicht das pastorale Wirken des Heiligen haben wir ins Auge gefaßt. Wie über den Lehrer der Moral, so ließe sich auch über den Doctor salutis eine überaus lehrreiche Abhandlung schreiben. Uns kümmerte hier bloß der Doctor sanctitatis. Und auch da beurteilten wir Alfons nicht nach dem Ruf, den er hinterlassen hat und der wie eine herrliche Glanzwolke sein Haupt umgibt. Wir suchten ihn besonders nach den Werken zu bewerten, die er verfaßt hat, und zwar vorzüglich nach seinen aszetischen Schriften. Aus ihnen drängt sich uns hier ein abschließendes Urteil auf. Es erstreckt sich auf die Geisteslehre oder Aszetik des Heiligen, die wir in ihrem Werden, in ihrem Wesen und in ihrem Werte nochmals überblicken wollen.

1. In ihrem Werden betrachtet, ist die Geisteslehre des hl. Alfons die reinste Frucht seiner Gottesliebe und seines Seeleneifers. Der Schwerpunkt der Tätigkeit des Heiligen lag ja nicht auf dem Gebiet der Aszetik, sondern vielmehr auf dem der Moral. Fleißig benutzte er die Stunden, die ihm wichtigere Amtspflichten übrig ließen, um seine aszetischen Werke zu verfassen. „L'ho

[3] Selbst bei Döllinger-Reusch wird die ganz außergewöhnliche Anerkennung der Lehre des hl. Alfons durch die Kirche zugegeben. So heißt es in den „Moralstreitigkeiten", S. 462: „Der Jesuit Montrouzier übertreibt nicht, wenn er sagt: ‚Der hl. Liguori ist von dem Heiligen Stuhl als der Lehrer der Moraltheologie proklamiert worden, als ein Orakel, dessen sämtliche Entscheidungen ohne irgend welche Gefahr befolgt und praktisch angewendet werden dürfen. Nichts ist wichtiger als diese feierliche Approbation, ja Kanonisation der Lehre des Heiligen. Die Kirchengeschichte liefert davon vielleicht kein anderes Beispiel.'" — Ein anderer französischer Theologe sagt: „Der hl. Liguori ist in der Moraltheologie geworden, was der hl. Thomas in der spekulativen Theologie ist."

fatto alla buona" — „ich habe sie so nebenher verfaßt," schrieb er von den „Visite", einer der schönsten Schriften, die er hinterlassen hat. Obwohl die Aszetik des Heiligen das eigenste, persönliche Resultat seiner inneren Erlebnisse und Erfahrungen ist, so greift sie doch in ihrem Ursprung auf die festesten Fundamente des Glaubens zurück. Die Heilige Schrift und die Patristik bilden mit den überaus reichen Belegen, die sie liefern, nicht nur ihren schönsten Schmuck, sondern auch zugleich ihre festeste Unterlage. Das kirchliche Wissen, besonders jenes, das wir in St. Thomas verkörpert finden,[4] hatte der Heilige durch die allseitige Beherrschung der theologischen Disziplinen seiner Zeit in sich aufgenommen, vervollständigt und ergänzt. Es verlieh seiner aszetischen Wissenschaft jene Sicherheit und Gediegenheit, die nach den Worten des hl. Gregor allein die Frömmigkeit zur Geltung bringt.[5]

Manch andere Elemente hatten weiter seine Gedankenwelt bereichert. Wir bemerken nicht nur den unbestritten großen Einfluß der sogenannten Zisterzienserschule, die in den Abhandlungen des hl. Bernhard ihren verklärtesten, anmutigsten Ausdruck fand; auch die späteren spanischen Schulen, sowohl jene der hl. Theresia als auch die des hl. Ignatius — vielleicht sogar jene eines Rodriguez — haben auf unseren Heiligen eingewirkt. Theresia gab seiner Lehre jene strahlende Klarheit, jenen hohen, übernatürlichen Sinn, die an die Sonnenhelle des spanischen Himmels erinnern. Ignatius verlieh ihr etwas von der zugreifenden, methodisch organisierenden Kraft, die dieser heilige Konquistador in die Frömmigkeit der modernen Zeiten hineingetragen hat. Durch seinen praktisch realistischen Sinn wußte Alfons die allzu hohen Höhen der einen sowie das Herbe des anderen zu meiden. Von der französischen Schule übernahm er den milden, versöhnenden Geist des hl. Franz von Sales, der auf so ernste und so liebliche Weise die Frömmigkeit allen zugänglich

---

[4] Alfons nannte den hl. Thomas „lo stimato maestro da tutte le scuole e da tutte le università cattoliche ed universalmente da tutti i teologi più celebri dalla chiesa." Dichiaraz. del sistema, No. 54.

[5] Nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet . . . et valde inutilis est pietas, si scientiae discretione caret. Mor. lib. I, c. 32. Migne P. L. 75, 547.

gemacht hatte. Auch oratorianischer Einfluß ist unverkennbar sowohl in der Seele als auch in den Schriften unseres Heiligen. Ihm verdankt wohl Alfons seine tiefe Innerlichkeit, seine Andacht zum Allerheiligsten Altarsakrament, seine Hochschätzung des Priesterstandes, seine Überzeugung über die Pflichten des priesterlichen Berufes. [6]

Jener Schimmer kindlicher Einfalt, heiterer Frische und naiver Naturfreude, die nach dem Ausdruck eines Schriftstellers sich in der Frömmigkeit der großen italienischen Nationalheiligen so lebhaft bekunden, sind von Franz von Assisi durch den hl. Philipp Neri auch auf Alfons übergegangen. Sie machten ihn zum „Sänger der göttlichen Minne", zum „volkstümlichen Troubadour der Marienverehrung, zum mystischen Lyriker von hoher dichterischer Kraft und Glut". [7]

Jedoch der Biene gleich, die durch ihr Geschick und ihre Emsigkeit den Blütenstaub, den sie zusammengetragen, in Honig verwandelt, so wußte auch Alfons diesen Erzeugnissen seines Erlebens, seines Studiums und seines Sammelfleißes mit schöpferischem Sinn und gestaltender Kraft das Merkmal seines eigenen Geistes, den Stempel seines liebeentzündeten Herzens, ja seines ganzen so maßvollen, harmonischen Wesens aufzudrücken. So blieb der heilige Kirchenlehrer nicht bloß der Jünger einer oder mehrerer der bestehenden aszetischen Schulen, sondern er wurde der Hauptvertreter einer Richtung, die man mit Fug und Recht als die neuere italienische Schule bezeichnen kann. [8] Sie

[6] Vgl. S. 56 und S. 60 dieser Arbeit im Zusammenhang mit dem Werk von Bélin, L'Esprit de S. Philippe de Néri et son Ecole ascétique; auch die Introduzione des Werkchens Del Sacrifizio di Gesù Cristo (Op. III, 738) und „L'Idée du Sacerdoce et du Sacrifice de Jésus Christ donnée par le P. de Condren", par un Prêtre de l'Oratoire, 1677.

[7] Vgl. Pichler, Der hl. Alfons von Liguori, S. 17, 70, 72, 97 sowie S. 56 u. 60 dieser Arbeit.

[8] Über die Anhänger dieser Schule vgl. Sposa, c. XVII (Op. IV, 270) u. Acta Doctor. Animadv. Promot. Fidei, spez. No. 17, p. 5. Wie auf dem Gebiet der Interessen, so lagen auch auf dem der Ideen in dem südlichen Teil der Halbinsel zwei Richtungen im Kampfe, die spanische, die alles hispanisieren wollte, und die italienische, welche die heimische Eigenart zu bewahren suchte. Die neuere italienische Schule war ein Produkt beider. Ihr großer Schriftsteller ist Alfons von Liguori, der sein

zeichnet sich aus durch die Vorzüge, die dieser begabten Nation eigen sind, durch kirchlichen Sinn, durch treues Festhalten an dem altehrwürdigen, überlieferten Glauben, durch Anpassungsfähigkeit und Wirklichkeitssinn: edle Eigenschaften, denen die südländische Wärme und Begeisterung einen Hauch unvergleichlicher Naivität und wohltuender Poesie verleiht, die uns jedoch auch die spezifischen Schwächen des italienischen Volkscharakters nicht übersehen lassen. — So entstand, so wurde die Geisteslehre des hl. Alfons von Liguori. Wir bezeichnen sie mit Recht wegen ihrer verherrschend aktiven Richtung als die „Aszetik" des Heiligen.

2. Das Werden der Geisteslehre des hl. Alfons führt uns von selbst zu der Feststellung ihres Wesens. Wir erkennen es sowohl aus der Art der diese Lehre aufbauenden Elemente (genus) als auch aus ihrer spezifischen Gestaltung (differentia specifica), die sich aus dem Überblick über das Ganze ergibt. Beide Gesichtspunkte lassen sich in der oft gestellten Frage vereinigen, die wir nun hier endgültig beantworten müssen: Ob die Aszetik des heiligen Kirchenlehrers ein persönliches Gepräge trage, ob sie ein wahres und eigenes System bilde.

Wir glauben nach dem Gesagten die Frage auch hier abschließend bejahen zu dürfen.

Sei es, daß man, wie wir bereits anderswo vorausgeschickt haben, unter einem aszetischen System das organisch gegliederte Ganze versteht, das alle Teile des vollkommenen Lebens berücksichtigt und einheitlich um eine Achse gruppiert, oder daß man andererseits durch dieses Wort leuchtend hervorgehobene, originell entwickelte und unter sich verbundene Teilaufgaben bezeichnet: in jedem Sinne verdient die Geisteslehre des hl. Alfons als ein wahres System bezeichnet zu werden. —

Sie ist ein System, weil sie in dem erstgenannten Sinn ein organisches Ganze bildet. Das zeigt sich in den Lehren und in der Methode.

Vaterland dank seiner Gelehrsamkeit und seiner Volkstümlichkeit vor jener Welle des Unglaubens bewahrte, die andere Länder, wie Deutschland und Frankreich, überschwemmt hat. Vgl. Boehmer, a. a. O., S. 49, und Francis Vincent, St. François de Sales, Directeur d'Ames, p. 93.

Die Lehren sind nichts anderes als die Gesamtheit jener Wahrheiten, die das Vollkommenheitsstreben dem Dogma, dem frommen Wissen oder der persönlichen Erfahrung entnimmt. Sie liegen mehr oder weniger latent jeder Anleitung zur Vollkommenheit zugrunde und drehen sich besonders um die zwei Angelpunkte des inneren Lebens — um einen richtig durchgeführten Gottesbegriff und um die einwandfreie Auffassung der menschlichen Natur als der Trägerin des geistlichen Lebens.

Die Methode ihrerseits setzt feste Überzeugungen voraus sowohl bezüglich der Ziele als auch der Motive und der Mittel des vollkommenen Strebens.

Alle diese Bestandteile treffen wir in erschöpfender Vollständigkeit und eigenartig gestaltet bei dem hl. Alfons. Wir finden zugleich, daß sie unter sich durch ein inneres Gesetz der Zielstrebigkeit mit einander verbunden sind. Wir schließen daher mit Recht, daß in der Geisteslehre unseres Heiligen alle Erfordernisse eines eigenen, wahren Systems vorhanden sind.

Wir erhärten hier diese Behauptung nur kurz durch einige Hinweise, die sich all jenen aufgedrängt haben, die unseren Ausführungen bisher gefolgt sind.

Der Gottesgedanke, um den sich die ganze Aszetik des hl. Alfons bewegt, der Gott, den der Heilige mit Vorliebe immer wiederum in Erinnerung bringt und um den seine ganze Lebensauffassung zu kreisen pflegt, ist der Gott seines Berufes, der Gott der ihn zur Mitwirkung an dem Werk der Rettung der Seelen bestellt hat. Es ist der Allerheiligste Erlöser, der Redemptor. Daher der schöne Wahlspruch, den Alfons sich selbst und den Seinigen gegeben hat: Copiosa apud Eum Redemptio. Bei seinem Erlöser verweilte Alfons mit besonderem Wohlgefallen in seinen Betrachtungen; bei ihm suchte er das zu verwirklichende Vollkommenheitsideal; am Stamme des Kreuzes eröffneten sich für ihn die großen Quellen der Erbarmung, des Friedens, des Trostes und des Heiles. Aber dieser Erlösergott ist auch heute noch in seiner Herrlichkeit unser Vermittler, der Mediator, den Alfons ganz besonders im Allerheiligsten Altarsakramente für die Menschen zu wirken bereit sah. Wie er uns da die Früchte der Erlösung zuteilt, so ist er zugleich der Mittler der Gottesverehrung, der die „Millionen von Pflichten“, die uns übrig

bleiben, Pflichten der Anbetung, der Liebe, des Gebetes Gott darbringt.[9] Daher die glühende Andacht des Verfassers der Visite zu dem erhabenen Geheimnis unserer Altäre.

Auch in der Auffassung der menschlichen Natur bildet die gesundeste kirchliche Lehre die Unterlage der aszetischen Ausführungen Alfonsens. Es war nicht leicht, sich im 18. Jahrhundert durch das feingesponnene Gewebe aller irrigen Ansichten hindurchzuwinden, die auch das Gebiet der Geisteslehre beherrschten. Dank seinem Wissen, dank dem ihn belebenden Geist der Heiligkeit, dank seinem gesunden praktischen Menschenverstand ging Alfons allen Irrungen und Übertreibungen aus dem Wege. Statt das Gebäude der Vollkommenheit in schwindlige Höhen zu erheben, festigte er eher dessen Fundamente. So mied er die Gefahren der Hypermystiker, die, unter Verkennung der Gesetze des Gnadenlebens und der Wirklichkeit, ohne den Ruf Gottes abzuwarten, ekstatische Zustände erstrebten; so entging er den Irrtümern eines Molinos, eines Petrucci, eines Peña, einer Guyon, eines Fénelon, eines de la Combe.[10] Er huldigte aber auch keinesfalls dem optimistischen Humanismus,[11] der „seine Kasteiungen angeblich unter Rosen verbirgt" und dem nicht das Vorbild des gekreuzigten Heilands, sondern vielmehr jenes des mamornen Weisen des Altertums vor Augen schwebt. Auch der gefährliche Semipelagianismus sowie der moderne Neostoizismus ist vollständig aus der Aszetik Alfonsens verbannt. Während die bedeutendsten Geister des 17. und 18. Jahrhunderts von einem Hauch des augustinischen Pessimismus[12] angeweht waren, der mehr die Folgen der Sünde denn die Großtat der Erlösung sah, hob Alfons vor allem die Barmherzigkeit Gottes hervor, die niemand verderben, sondern alle retten will.[13] So bekämpfte er bis in die letzten Fasern hinein die Irr-

---

[9] Vgl. Olier, Catéchisme, Paris 1679, p. 203, 205.

[10] Vgl. hierüber Dudon, Michel Molinos, p. 227 sqq.

[11] Vgl. „Il distacco" und das „Tugendstreben" im II. Teil, Dritter Abschnitt, S. 200 ff. u. 221 ff.

[12] Letourneau, L'Ecole française du 17e siècle, Paris 1913, p. 13, und Brémond, Op. cit., vol. IV, ch. II.

[13] Del gran Mezzo P. II, c. 1. Dio vuol tutti salvi (II, 555).

lehren des Jansenismus, die des Bajus u. a.; so entging er dem Rigorismus der französischen Schule. [14]

Wie mit einem Wort sein ganzes Verdienst bezeichnen? Es besteht in der vollständig durchgeführten Theozentrizität seiner Lehre. [15]

Jedoch auch die Methode des Heiligen wird von denselben hohen Gedanken geleitet. Wir unterscheiden in ihr die Ziele, die Beweggründe und die Mittel des vollkommenen Lebens.

Die Ziele sagen uns, worauf alles ankommt. Sie heben den jedes Streben beherrschenden Gedanken der Liebe zu Gott, die caritas amicitiae ganz besonders leuchtend hervor. Alfons hat schärfer als jeder andere Geisteslehrer das Entscheidende dieses Punktes betont. Die Liebe muß, um echt zu sein, sich bekunden durch die Gleich-, ja die Einförmigkeit mit dem göttlichen Willen. Daher die Lieblingsformel des Heiligen: Tutta la santità consiste nell' amare Dio, e tutto l'amore a Dio consiste nel adempire la sua volontà.

Die Beweggründe der Liebe kennen wir aus den zahlreichen Betrachtungen Alfonsens. „Coelum et terra", ruft er mit

[14] Siehe bei Alfons in „Storia delle Eresie" die Widerlegung all dieser Irrtümer. Der entscheidende Punkt bei all diesen Schwierigkeiten ist die Stellungnahme zu der Frage der „Erbsünde". Alfons huldigte hierin weder einem beseligenden Optimismus — wie es in etwa der hl. Franz von Sales tat (Zahl der Auserwählten, natürliche Güte des Menschen usw. Cf. Francis Vincent, Saint François de S., p. 25 ss.) — noch einem übertriebenen Pessimismus. Alfons ist Realist. Seine Lehre ist vollständig kirchlich, klar und wahr, und hierin besonders bewundern wir seinen sicheren, praktischen Geist. In diesen Überzeugungen findet auch die Lehre des Heiligen über die Abtötung ihre Begründung. Es läßt sich nicht bestreiten, daß in diesem Punkte der hl. Kirchenlehrer für sich selbst erschreckend heroisch, für die andern sehr vielfordernd war. Dies verkennen, hieße sich gegen den Geist der Aszetik des Heiligen schwer versündigen, und wir möchten hierzu, trotz unserer Bemühung synthetisch zu bleiben, die Hand nicht geboten haben. Dennoch darf man die Einschränkungen, die er selbst auch hier machte, nicht übersehen; cf. Corr. gen. 20 Nov. 1775, No. 814.

[15] Die wahre Theozentrizität einer Lehre wird nicht nur durch die causa finalis bedingt, wie es Brémond (Op. cit., vol. III, p. 23 ss.) vorauszusetzen scheint, sondern per omnes causas, auch durch die causa efficiens (Gnadenlehre) und die causa exemplaris (Exemplarismus).

St. Augustin aus, „et omnia mihi dicunt, ut te amem.“ [16] Welch herrliche Liebesgeheimnisse die Sonne auf Erden beschienen hat, welch andere noch herrlichere die Ewigkeitssonne bestrahlt, ist allen bekannt, die die Schriften Alfonsens gelesen und sich von ihnen in die Gottesliebe haben einführen lassen. [17] Wie mit einem Regen von Pfeilen überschütten sie die liebende Seele . . . corda saxea vulnerantia, mentes congelatas inflammantia. [18]

Bei den Mitteln zur Vollkommenheit kommt erst recht der alfonsianische Gedanke zur Geltung.

Wie alle Geisteslehrer, so führt auch Alfons die Seele auf der altbewährten Skala der drei Wege aufwärts. La vita spirituale, schreibt er, consiste in tre cose: nella fuga dei peccati, nella pratica delle virtù e nell' unione con Dio. [19] Aber wie sicher greift er in das Räderwerk dieses inneren Betriebes ein! Die Flucht vor der Sünde wird bei ihm zur „fuga della tepidezza“, zur Flucht vor der Lauigkeit, der Gewohnheitssünde der frommen Seelen. Die Übung der Tugend gestaltet sich in der Ausführung bei ihm zur „pratica di amar“, zur Übung der Gottesliebe, und zwar im Geiste der Nachahmung des göttlichen Ebenbildes. Die Vereinigung endlich betätigt sich durch die Betrachtung, die sich, je nach dem Beruf, in den gewöhnlichen oder außergewöhnlichen Formen des inneren Lebens vollziehen wird. Die Gnadenmittel, der häufige und würdige Empfang der heiligen Sakramente, die Andachten, wie jene zum Heiland in der Krippe, am Kreuz, auf dem Altar, und besonders die Andacht zu Maria, der Mutter des Herrn, bilden die Hauptmittel der via unitiva.

Fürwahr, ein festgefügtes System, ein vollgerütteltes, vollgeschütteltes Maß des Guten!

Jedoch auch in dem zweiten, persönlichen Sinne läßt sich bei Alfons von einem System der Geisteslehre reden. Der Heilige hat nicht bloß, wie behauptet wurde, [20] „dasjenige zusam-

[16] Confess. X, c. 6.

[17] Siehe bes. Pratica di amar, c. I—IV (I, 749—768).

[18] Stim. div. am., P. I, c. 1.

[19] Vera Sposa, c. XIV, § 3, IV, 256.

[20] Vgl. in Huby's „Christus“, Le Christianisme de la Renaissance à la Révolution, p. 1216. S. oben S. 17.

mengetragen, was sich der Aufmerksamkeit der früheren Jahrhunderte aufgedrängt hatte", er gab all diesen Elementen zugleich eine eigene Gestaltung, ein charakteristisches Gepräge.

Welches sind, um die Worte eines Denkers zu gebrauchen, „les quelques termes simples et riches dans lesquels il a condensé la vie?" [21] — Welches ist die klare, inhaltschwere Formel, in die der heilige Kirchenlehrer das geistliche Leben zusammengefaßt hat?

Uns scheint, daß es der Begriff der *fürchtenden Liebe* sei. — Wer könnte dies bestreiten?

Sind nicht Furcht und Liebe die zwei Hauptgedanken, die in dem Geiste unseres Heiligen beständig hervortreten, die zwei Hauptbewegungen, die sein frommes Herz ununterbrochen in Anspruch nehmen? [22] Die Furcht darf jedoch nicht in dem Sinn verstanden werden, als ob bei Alfons die anderen Eigenschaften der herrlichen Tugend der Gottesliebe nicht auch zu ihrem Recht kämen, noch als ob die Liebe sich von dem, was an der Gottesfurcht Beklemmendes ist, nicht zu trennen vermöchte. Nein! beide Tugenden nehmen bei Alfons selbständige Formen an. Die eine ergänzt, vervollständigt, berichtigt die andere. Die Furcht geht über in den strahlenden Geist der Kindlichkeit. Sie gibt der Aszetik des Heiligen jene Festigkeit, jene Vollständigkeit und Sicherheit, die wir an ihr bewundern. Die Liebe mit der Furcht vereint verleihen seinem Streben und seiner Lehre Höhe und Einfachheit zugleich; denn Streben und Lehre bleiben ja nicht bei der menschlichen Seite dieser Tugenden stehen, sondern werden durch die entsprechenden Gaben des Heiligen Geistes, das donum timoris und das donum sapientiae verklärt. Fürchtende Liebe im Lichte der Gaben des Heiligen Geistes strahlend, das wäre somit der Krondiamant der Aszetik des hl. Alfons.

---

[21] H. Delacroix, Etudes sur le Mysticisme. Préface.

[22] Reue und Liebe sind in der Tat die beiden Haupteffekte, die allen Anmutungen und Gebeten unseres Heiligen zugrunde liegen, sowie auch Liebe und Beharrlichkeit die zwei Gnaden sind, die Alfons am inbrünstigsten erfleht. Nun entspringt aber diese letzte Tugend der Furcht, Gott zu verlieren, ihm untreu zu werden. Folglich findet sich auch hier wiederum die „fürchtende Liebe".

Theresia, die große Spanierin, schildert uns das geistliche Leben im überlegenen Lichte der Geistessammlung und der Betrachtung. Die Oratorianer empfehlen in ihrem System vor allem die Andacht zum menschgewordenen Wort. Grignon von Montfort erblickt in der unumschränkten Hingabe seiner selbst an Maria, in dem sogenannten Sklavendienst, den man der seligsten Jungfrau gelobt, die Summe alles Guten. Bei Alfons hingegen ist alles und jedes von der fürchtenden Liebe durchtränkt: sie ist die vollendetste Zusammenfassung seines aszetischen Gedankens.

Liebe ist in der Tat das Wort, dem wir auf jeder Seite seiner Schriften begegnen. „Jo non vorrei far altro," pflegte er zu sagen, „che andar predicando dapertutto l'amore." Überall hätte er auszurufen gewünscht: „Amate Gesù Cristo, amate Gesù Cristo perchè lo merita." — Die Furcht zeigt sich in seinem System in der starken Betonung der großen Wahrheiten vom letzten Ziel und Ende des Menschen.[23] Sie kommt zur Geltung in dem Bestreben des Heiligen, der Seele alle Sicherheitsmaßregeln anzuempfehlen, die sie einerseits von der Sünde und ihren Ursachen entfernen, anderseits aber auch beständig zum Guten anhalten. So erklären wir uns jene punte principali, die der Heilige dem Volke stets anempfohlen hat;[24] so verstehen wir auch jene Hauptlehren, die die Acta Doctoratus nicht nur in der Pastoralmethode Alfonsens, sondern auch in seiner Aszetik hervorgehoben haben: die Flucht der Gelegenheit, das Meiden jeglicher Anhänglichkeit (il distacco), die starke Betonung des Bittgebetes, die heilige Besorgnis zu beten um die Gnade des Gebetes, die Andacht zu Maria, die da ist „die Sicherheit aller Unsicherheiten", endlich die Fürsorge zur Erlangung der Beharrlichkeit.[25] Ist die fürchtende Liebe der funkelnde Diamant dieses Systems, so sind die soeben

[23] In diesem Sinn hat Mgr. Farges (Phénomènes mystiques, p. 19) das Richtige getroffen, wenn er schreibt: L'Ecole bénédictine conseille et pratique la piété liturgique . . ., l'Ecole séraphique exerce la piété affective . . ., l'Ecole dominicaine la piété dogmatique; l'Ecole rédemptoriste veut rendre la piété forte par la contemplation des fins dernières.

[24] Cf. Selva, Appendice III, 288 u. S. 96 dieser Arbeit, Fußnote 5.

[25] Resp. ad animadv., c. II, § 90—99, p. 42 sqq.

erwähnten Lehren die kunstvoll gefaßten Edelsteine, aus denen sein Glanz widerleuchtet und die dem goldenen Stirnband seine Form und seine Eigenart geben. [26]

3. Daß so eigenartig und scharf gefaßte, so eindringlich und kunstvoll entwickelte Lehren in der Schatzkammer des aszetischen Wissens von bleibendem Werte sind, dürfte sich nach dem Gesagten von selbst ergeben.

In einzigartiger, überaus anerkennender Weise haben sich daher die berufenen kirchlichen Organe, vor allem die Päpste, die Kardinäle, die Bischöfe, die Universitäten, die Vertreter des kirchlichen Wissens in zahlreichen Kundgebungen über die Reichhaltigkeit, die Gediegenheit und die Sicherheit der Aszetik des hl. Alfons geäußert. [27] „Diese Lehre", schrieb Pius IX., „hat ihren Wert, weil sie durch leuchtende Heiligkeit geschmückt ist (eximia sanctitate exornata), weil sie jeden Verdacht von Voreingenommenheit zerstreut (omnem a se repellit praeiudicatae mentis suspicionem) und weil sie in sich das Unterpfand eines besonderen göttlichen Segens birgt (et pignus quoddam praefert peculiaris divini auxilii). [28]

Auch der Vergleich mit anderen, geistesverwandten Lehren läßt sie in besonders günstigem Lichte erscheinen. Den Vorzeiten hat sie das Beste entnommen; sie hat alle Bestandteile verwertet, die die neuen Zeiten geboten haben. Wie Ignatius den Willen geschult, Franz von Sales die Seele befreit, Vinzenz von Paul die methodische Barmherzigkeit in die Wege geleitet, so hat Alfons mächtig dazu beigetragen, die Liebe zu verbreiten. Er tat es weniger nach den Gesetzen des Geistes, als vielmehr nach jenen des Herzens, gemäß der Mahnung des Apostels: „Praedica ver-

---

[26] Diese unsere Kennzeichnung stimmt auch mit der überein, die in den Acta Doctoratus vertreten ist. Diese erblicken, wie bereits gesagt (s. S. 97, Anm. 6), den Angelpunkt, „cardinem totius rei asceticae", bei Alfons darin, ut quam plurimas animas ad salutem perduceret (Furcht) et modo quo fieri posset praestantissimo (Liebe).

[27] Vgl. in den Acta Doctoratus die von 800 Vertretern der kirchlichen Hierarchie und des kirchlichen Wissens unterzeichneten Supplices Litterae.

[28] An P. Jules Jacques, C. Ss. R., 1869. Zu finden im Vorwort der Oeuvres de St. Alphonse de L., Tournai 1883.

bum; insta opportune, importune, argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina.“ [29]

Kein Wunder, daß solche Lehren und Eigenschaften auch bei dem christlichen Volke den mächtigsten, gewaltigsten Anklang fanden!

Die Ausgaben der Werke des heiligen Kirchenlehrers, vor allem der aszetischen Werke, stellen, was die Verbreitung angeht, eine Höchstleistung dar, die schwerlich übertroffen werden könnte. Schon wenige Jahrzehnte nach dem Tode des Heiligen waren die meisten seiner Schriften in allen Hauptpunkten der Welt verbreitet. In Wien, in München, in Köln, in Straßburg erlebten die Visite, die Pratica di amar, die Apparecchio alla morte, die Glorie di Maria überaus zahlreiche Ausgaben. [30] Zur Zeit der Erhebung des hl. Alfons zur Würde eines Kirchenlehrers hatten seine Schriften bereits die Welt erobert. Wir finden sie in den größeren Ländern Europas, Amerikas, in Asien, in Afrika und Australien, ferner auch in vielen kleineren Staaten, in Griechenland, Syrien, Arabien, Persien, Armenien und Ägypten, wie es die Acta Doctoratus in einer prachtvollen und gründlichen Studie — De mira operum Sancti Alfonsi diffusione — dartun. [31] Heute lassen sich die im Gebrauch befindlichen Exemplare nach Hunderttausenden und Millionen beziffern, [32] so daß die Behauptung der Acta keine Übertreibung

[29] II Tim. 4, 2.

[30] Die Visite erschienen in Deutschland 1757, 1766, 1769, 1775, 1792, 1795 usw., von 1828—1848 allein in 120 Auflagen.

[31] Acta Doctor., p. 515—538, woselbst die sprechendsten Testimonia pro diffusione in longinquis Orbis regionibus wortgetreu angeführt sind.

[32] Der Catalogue général de la Bibliothèque Nationale von Paris enthält allein 28 verschiedene französische Auflagen der Glorie di Maria, 99 Auflagen der Paraphrase des Salve Regina, 154 französische Auflagen der Pratica di amar, 494 Auflagen der Visite. Wir haben vor uns das 720. Tausend der italienischen Auflage der „Massime eterne“, die durch die frommen Bemühungen des Principe Torlonia unter dem Landvolk Italiens so verbreitet wird. Sie ist vom P. Bucceroni, S. J., besorgt und vollzieht, unter dem Wappen der Gesellschaft Jesu und mit dem Bild des hl. Ignatius versehen, ihren Siegeslauf durch die Welt. Wie gerne hätte man in derselben nicht auch das freundlich lächelnde Antlitz des hl. Verfassers erblickt!

Vgl. auch die recht lehrreiche Studie von M. De Meulemeester, C. Ss. R., Influences ascétiques de St. Alphonse de Liguori en Belgique.

ist, es gebe unter allen Lehrern der Kirche keinen einzigen, dessen Schriften in so kurzer Zeit, bei allen Völkern, eine so allgemeine Verbreitung gefunden hätten wie jene des hl. Alfons . . . „cuius Scripta tam generali impensoque studio a christifidelibus quaesita, excepta et perlecta fuerunt". [33] Wirklich vox populi, vox Dei! —

5. Stellen wir uns daher zum Schluß noch die Frage, ob der in so zahlreichen Schriften verkörperte und auf so raschen Flügeln durch die Welt getragene aszetische Gedanke des heiligen Alfons von Liguori in der Wissenschaft der Heiligkeit und in der Kunst des inneren Lebens einen Fortschritt bedeute, so scheint sich die Antwort von selbst zu ergeben.

Die Aszetik Alfonsens bedeutet einen Fortschritt, weil sie das Alte gewahrt und es mit Neuem bereichert hat. Sie hat die aktive Richtung der Geisteslehre der modernen Zeiten in heilige, statische, konservative Bahnen gebracht; sie hat sie mit übernatürlichem Geiste erfüllt, berichtigt und geklärt. Wichtige Lehren hat sie mit divinatorischer Sicherheit vorausgeahnt, mit neuen Gründen bewiesen und verteidigt. Die Unfehlbarkeit und den Primat des Papstes, die Unbefleckte Empfängnis, die allgemeine und notwendige Mittlerschaft Mariens, die Lehre von der Notwendigkeit des Gebets u. a. hat sie dem altüberlieferten Glaubensschatz entnommen und nicht nur dogmatisch begründet, sondern auch aszetisch verwertet. Auch affektive Werte hat Alfons in überreicher Fülle in das Seelenleben seiner Zeiten hineingetragen. Er wirkt nicht nur durch die Gedanken, die er entwickelt, sondern ebensosehr durch den geklärten, beruhigenden Ton seiner Rede. Die unvergleichliche Salbung, jene unctio Sancti Spiritus, die dieser Rede in außergewöhnlicher Weise eigen ist, übt auf alle eine überaus heilsame Wirkung aus. Sie beweist, daß die Seele des Schriftstellers im ruhigen Besitz der Wahrheit war und daß seine Lehre unter dem höchsten Gesetz des geistlichen Lebens, nämlich unter dem Einfluß der Gaben des Heiligen Geistes steht.

---

[33] Acta Doct., p. 532. — Es steht somit unzweideutig fest, daß von dem hl. Alfons wie von dem hl. Augustin und dem hl. Thomas einer jener latenten Kraftströme ausgeht, die das innere Leben der Kirche am gewaltigsten beeinflußt haben und heute noch beeinflussen.

Wegen seiner Volkstümlichkeit wird Alfons von allen verstanden. Er hat die wichtigsten Lehren des geistlichen Lebens auf eine so einleuchtende, eindringliche Art hervorgehoben — quasi malleus conterens petram —, daß jeder, der ihn liest, wie gezwungen ist, das einzusehen und in die Tat umzusetzen, was er geschrieben hat. So hat er alles auf einige wenige Grundsätze zurückgeführt, die sich bei ihm wie bei dem alternden Augustinus in die zwei Worte zusammenfassen lassen: lieben und beten.[34] So hat er in allem den Wesenskern des Vollkommensten gefunden; er hat es jedem einzelnen, jedem Stande auf die ansprechendste Weise angepaßt. Er verlor hierbei keine Zeit mit unnützem Gerede und ließ sich in seinen Ausführungen weder durch die Schreibweise noch durch andere Rücksichten behindern, sondern ging unmittelbar auf das zu erreichende Ziel los, indem er alles auf die übernatürlichste, kürzeste und praktischste Art schilderte und anempfahl.

Trotz ihrer persönlichen und nationalen Eigenart trägt Alfonsens Geisteslehre einen universellen, allgemein-christlichen Charakter, so daß sie auch ohne Kommentar überall Verständnis und Anklang findet. Selbst farblose Übersetzungen seiner Gedanken entbehren nicht des Reizes und finden Verbreitung. Die Werke werben selbst für sich, auch ohne daß für sie Stimmung gemacht wird, ja oft gegen die Gesetze der Propaganda, da sie von dem Geiste Gottes getragen sind. Sie sind wie Stimmen des Himmels voll Klang und Wahrheit. Trotz der persönlichen Note, die Alfons betont hat, zwingt er das geistliche Leben nicht in einseitige Bahnen hinein, sondern läßt allen berechtigten Elementen ihre Geltung.[35] Er bietet uns volles Christentum, ganze Vollkommenheit in ihrer festesten Begründung, in harmonischer Einheit, in mitteilsamer Wärme und Begeisterung.

[34] Es steht diese Formel nicht im Widerspruch zu dem auf S. 368 entwickelten Gedanken; ihre Befolgung ist im Gegenteil die lebendigste Betätigung der „fürchtenden Liebe“ oder, sagen wir noch richtiger, der Liebe in ihrem vollen Umfang. Denn wenn Alfons den amor amicitiae mit dem amor spei oder castae concupiscentiae so innig zusammenklingen läßt, entspricht dies einerseits ganz der Natur des menschlichen Strebens (s. S. 214) und versinnbildet andererseits die festgefügteste Synthese des Begriffes der Vollkommenheit, die man sich denken kann.

[35] Das ist leider bei manchen anderen „Systemen“ nicht der Fall.

Fürwahr, auch in aszetischer Hinsicht hat der heilige Kirchenlehrer Großes getan! F e c i t . . . et d o c u i t. . . . Wie wenige unter den Allergrößten hat er die Wissenschaft der Vollkommenheit in ihrer Vollständigkeit erfaßt, mit gestaltender Kraft auf einfache Formeln gebracht und mit brennendem Seeleneifer überall verbreitet.

ANHANG.

Einige Bemerkungen zu den Werturteilen Friedrich Heilers über den hl. Alfons von Liguori und seinen Einfluß in der Kirche.

Was wir bisher über die Aszetik des hl. Alfons geschrieben haben, beleuchtet so recht die „Voraussetzungslosigkeit" mancher Kreise, die gegen den Heiligen Stellung nehmen zu müssen glauben. Aus diesen Kreisen stammt das jüngst in zweiter Auflage erschienene Werk Friedrich Heilers „Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung".[1] Wir möchten dem Buche weder Henkers- noch Handwerksdienste leisten. Es hat schon in der ersten Auflage schlagende Widerlegungen durch Fachleute erfahren.[2] Im Interesse der Sache jedoch, der wir uns widmen, glauben wir gut zu tun, wenn wir die über den hl. Alfons gefällten Werturteile hier kurz einer Würdigung unterziehen. Sie befassen sich mit der Erhebung Alfonsens zum Kirchenlehrer, mit seiner Behandlung der Moral und mit seiner Stellung zur Mystik.[3]

I. Die Erhebung des hl. Alfons zum Doctor Ecclesiae.

1. Wir geben die Ausführungen Heilers im Wortlaut wieder: „Der zweite Zeuge für die Dekadenz des nachtridentinischen Katholizismus ist Alfons von Liguori. Wohl hat sein Orden nicht jenen gewal-

[1] Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung. Von Fr. Heiler. Völlige Neubearbeitung der Schwedischen Vorträge über das Wesen des Katholizismus. München 1923.

[2] Siehe die verschiedenen Besprechungen des Werkes, die der Verfasser selbst freimütig in dem Vorwort der neuen Auflage (S. VIII ff.) anführt und teilweise abdruckt.

[3] Mystik ist hier wohl in seinem allerbreitesten Sinne zu verstehen.

tigen Einfluß in der römischen Kurie erlangt wie der Jesuitenorden; aber diese hat ihm eine Ehrung zuteil werden lassen, die dem Stifter des Jesuitenordens versagt blieb. Alfons ist von Pius IX. feierlich zum doctor ecclesiae erhoben und dadurch in eine Reihe mit den größten Genien der katholischen Kirche gestellt worden, mit Athanasius und Chrysostomus, mit Augustinus und Ambrosius, mit Gregor dem Großen und Bernhard von Clairvaux, Bonaventura und Thomas von Aquino. Alfons ist die einzige (?) Persönlichkeit des nachtridentinischen Katholizismus, dem die Würde eines Kirchenlehrers zuerkannt worden ist. Die römische Hierarchie hat ihn damit unzweideutig als die größte katholische Persönlichkeit der neueren Zeiten erklärt.“ [4]

Diesen Mann bezeichnet Heiler mit Ignatius als das denkbar treffendste Beispiel für den Degenerationsprozeß, welchem die katholische Idee in der nachtridentinischen Periode unterworfen wurde, [5] als einen Vulgärkatholiken, einen Gesetzestheologen und Anwalt des Papalismus, [6] als eine geistig und sittlich verkrüppelte Persönlichkeit. [7]

„Diesen Theologen“, fährt Heiler fort, „hat das Dekret eines römischen Papstes auf dieselbe Stufe erhoben wie Augustinus, den Herold von Gottes Gnade und Liebe. Seine Werke — nach Döllingers Wort ‚ein Magazin von Irrtümern und Lüge‘ — sollen nach dem päpstlichen Promotionsdekret ‚gleich denen der übrigen Kirchenlehrer an allen theologischen Anstalten und auf den Kanzeln benützt werden‘. Niemand kann sich die Bedeutung dieser Tatsache vergegenwärtigen, ohne in tiefster Seele erschüttert zu werden von der furchtbaren Dekadenz des römischen Katholizismus, der sich darin äußert. Wie gewaltig ist die Apostasie Roms vom katholischen Ideal, wenn es diesen abergläubischen und skrupulösen Ordensstifter einem Augustinus und Thomas ebenbürtig erklärt. Diese Doktorpromotion ist in der Tat (nach Döllingers Wort) ‚das Monströseste, was je auf dem Gebiet der theologischen Lehre vorgekommen ist‘. Mit Recht erklärt der Münchener Kirchenhistoriker: ‚Mir ist in der ganzen Kirchengeschichte kein Beispiel einer so furchtbaren, so verderblichen Wirkung bekannt‘.“ [8]

2. Auf Seite XV seines Vorworts zeigt sich Heiler darüber erstaunt, daß P. Feuling O. S. B. in seiner Gegenschrift (Das Wesen des Katholizismus, Grundsätzliches zu Heilers gleichnamiger Schrift, Beuron 1920) sein Hauptargument, die Erhebung

[4] A. a. O., S. 153.
[5] S. 149.
[6] S. 154.
[7] S. 107.
[8] S. 155 f.

des hl. Alfons von Liguori zum Doctor ecclesiae, keiner Erwiderung gewürdigt habe. — Wer möchte sich auch mit jeder Ausführung Heilers des längeren abgeben; bedürfte es ja — die Kritiker betonen es — fast ebenso vieler Berichtigungen, als er in seinem Werke Behauptungen aufstellt!

Für die Erhebung des hl. Alfons zum Doctor Ecclesiae verweisen wir auf den ersten Teil dieser Arbeit, wo wir deren Gründe dargelegt haben.[9] Sie sind in den Acta Doctoratus auf recht anschauliche Weise mit einem derartig imposanten und erdrückenden Material von Belegen zusammengestellt, daß sich schwer jemand den daraus sich ergebenden Schlüssen entziehen kann.[10]

Wir meinen sodann, daß es Sache der Kirche selbst und ihrer maßgebenden Organe ist, darüber zu entscheiden, welche Bedingungen zu einer solchen Erhebung erforderlich sind, sowie zu bestimmen, welche Persönlichkeiten diesen Anforderungen Genüge geleistet haben. Außenstehende, denen es an christlichem Geiste, an dem sensus catholicus sowie auch an der erschöpfenden Kenntnis des innerkirchlichen Lebens fehlt, sind wohl kaum befugt, über derartige Dinge ein entscheidendes Urteil abzugeben. Wir fügen uns daher in solchen Fragen lieber dem „supranaturalistischen Machtspruch" des Papstes, dem der Beistand des Heiligen Geistes zugesagt ist, sowie auch dem Urteil der so überaus glänzenden Versammlung der Vertreter des kirchlichen Wissens, in deren Zahl 39 Kardinäle, 764 Bischöfe, 25 Generalobere, mehrere Fakultäten, Metropolitankapitel, Äbte usw.[11] sich vorfinden, als den von Döllinger geäußerten Bedenken. Der gewaltige Widerhall aller katholischen Stimmen des Erdkreises hat dieses Urteil bestätigt; die Nachricht von der außergewöhnlichen Ehrung des hl. Alfons hat allüberall begeisterte Aufnahme gefunden. Wie verschwindend erscheinen diesen nüchternen, objektiven, amtlichen Kundgebungen gegenüber die Äußerungen eines jungen Privat-

[9] Bes. S. 20 ff.: Bedeutung und Persönlichkeit des Heiligen.

[10] S. auf S. 166 die Conclusio ad Animadv. R. P. D. Promotoris Fidei: Eminentia Doctrinae Sancti Alfonsi et factum, quod instar Doctoris iam ab Ecclesia habeatur.

[11] Acta Doct. Conspect. gen. Subscript. p. 14.

gelehrten,[12] der außer vielen kühnen Behauptungen und Massenurteilen bis zum heutigen Tage noch wenige Beweise der Sicherheit seines Wissens gegeben hat! —

3. Um jedoch auf den inneren Kern der Sache einzugehen, erinnern wir daran, daß das katholische Empfinden bei den zu Lehrern der Kirche erhobenen Männern eine zweifache Rolle zu unterscheiden weiß. Es betrachtet sie als Männer der Kirche und als Männer des Wissens. Als Männer der Kirche sind sie die Hüter des Offenbarungsschatzes,[13] der nach katholischen Begriffen — entgegen den Anschauungen Heilers sowie auch der Modernisten — eine objektiv gegebene, mit Christus und den Aposteln abgeschlossene Größe ist, mit deren Erkenntnis wir allerdings niemals zu Ende kommen. Sie sind auch Träger des kirchlichen Geistes. Als solche haben sie infolge der ihnen innewohnenden übernatürlichen Ehrfurcht und Heiligkeit das Alte gewahrt und das Neue mit demselben auf sichere Weise in Einklang gebracht. Wird dies durch die Erhebung zum Kirchenlehrer anerkannt, so nehmen sie für den Katholiken in einem gewissen Sinn teil an der Unfehlbarkeit der Kirche sowie an ihrer gewaltigen Autorität gemäß jenen schönen Worten des hl. Thomas: „Maximam habet auctoritatem Ecclesiae consuetudo, quae semper in omnibus est aemulanda, quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque Doctoris.[14]

Wir erblicken aber in ihnen auch Männer des Wissens. Wir verstehen unter diesem Worte nicht jenes eitle, prahlerische, ruhmrednerische Wissen, das der Apostel in bekannter Weise gegeißelt hat;[15] wir meinen vielmehr jenes ernste, sichere Wissen, das einerseits die Verwertung aller berechtigten geistigen Errun-

[12] Mehr denn jeder andere Wissenszweig eignet sich gerade die moderne Religionswissenschaft, „die bibelkritische und religionsgeschichtliche Problematik", die die Dinge weniger von innen als von außen betrachtet, für derartige oberflächliche Urteile und Vergleiche.

[13] Die Väter hingegen sind „Übermittler" dieses Schatzes. Vgl. S. 49 f. dieser Arbeit.

[14] Sum. theol. II—II. 9. 10, a. 12.

[15] Rom. 8, 5; 11, 20; 12, 3; 12, 16; Coloss. 3, 2. I Tim. 6, 17.

genschaften zur Voraussetzung hat, das aber andererseits sich nicht Selbstzweck ist, sondern von der Liebe getragen wird und die Liebe bewirken soll. Da bei der Bewertung der Kirchenlehrer die Welt diesen Maßstab oft außer acht läßt, so ist sie der Gefahr ausgesetzt, in ihrem Urteil den Männern Gottes nicht gerecht zu werden. Die so seltene Auszeichnung, wie sie die Erhebung zur Würde eines Kirchenlehrers einschließt, ist im Sinne der Kirche weder eine Klassifizierung von Talenten, noch eine Preisverteilung an Bewerber, noch eine Komposition von Schülern. Sie ist die Anerkennung christlichen Geistes, hervorragender Heiligkeit, kirchlicher Gesinnung und auf dem Gebiete des Wissens die Feststellung großer Verdienste in Zeiten der Verworrenheit der Begriffe und der Gefährdung der Grundsätze. Jahrhunderte haben zuweilen mit diesen Schwierigkeiten zu tun gehabt und an ihren Folgen gelitten. Nur durch eine hochragende, führende Geistesgröße, die es verstand, ihre Gründe aufzuzwingen und durchzusetzen, konnten sie gelöst und geklärt werden. Es war dies die Aufgabe der Lehrer der Kirche. Daß die Zeitumstände ihre Tätigkeit bestimmt haben, versteht sich also von selbst. Die Stellung der Probleme, die jeweilige Lage der Christenheit, der besondere Teil der Herde Christi, der mit den Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, müssen beachtet werden, wenn wir in unserm Urteil über die Größe der geleisteten Dienste gerecht sein wollen.

4. Betrachten wir nun die Erhebung des hl. Alfons zum Lehrer der Kirche in diesem Lichte, so wird uns manches klar, was wir ohne diese Unterscheidung nicht verstehen würden. Niemand erkühnt sich, in der Ordnung der Talente den heiligen Ordensstifter einem Augustinus oder einem Thomas ebenbürtig zu erklären. Derartige Spielereien verbietet uns bei so heiligen Gestalten schon die Pietät. Ob sich Alfons im Wettstreit der Geister mit den übrigen Kirchenlehrern, mit einem Ambrosius, einem Chrysostomus, einem Leo dem Großen, einem Hilarius von Poitiers, einem Petrus Chrysologus, einem Isidor von Sevilla, einem Johannes Damascenus, einem Petrus Damiani, einem Franz von Sales hätte messen können, mag Heiler entscheiden. Wir unsererseits halten dafür, daß die Dienste, die Alfons der Kirche im 18. Jahrhundert — im Zeitalter des Umsturzes und der drohenden

Revolution — als einziger unter den wissenschaftlich auftretenden Heiligen sowohl auf dem Gebiete der Lehre als auch der Sitten erwiesen hat, derartig waren, daß sie ihm den Dank der Christenheit, die Erkenntlichkeit der Mit- und Nachwelt, die amtliche Anerkennung als Lehrer von seiten der Kirche vollauf verdient haben. Daher bleibt Alfons für uns — allerdings innerhalb der von dem Tridentinum und Vaticanum gezogenen Linie — „trotz der Apostasie Roms vom katholischen Ideal" ein klassischer Vertreter der katholischen Idee und trotz der Entrüstung Döllingers in Wahrheit, wenn nicht „die größte katholische Persönlichkeit der neueren Zeit",[16] so doch sicherlich eine der größten.

II. Die Behandlung der Moral bei dem hl. Alfons.

1. Es waren vor allem die Verdienste auf dem Gebiete der Moral, die dem hl. Alfons die außergewöhnliche Ehrung durch die Kirche eingetragen haben. Diese Verdienste bewirkten, daß seine Lehre in der katholischen Kirche geradezu offiziöses Ge-

[16] Wenn wir auch bei Alfons hier und da bei Anführung des einen oder anderen Textes in der Moral jenen kritischen Sinn vermissen, wie ihn unsere Zeit verlangt, so dürfen wir nicht übersehen, daß der Heilige ein Kind seines Jahrhunderts und seines Landes war. Wie der geniale Herausgeber der Moraltheologie des Heiligen, P. Leon. Gaudé, in seinem Vorworte zu diesem Werke (Theologia moralis, Praef. Editoris) dargetan hat, teilen zugleich mit dem hl. Alfons noch andere Größen auf dem Gebiet der Moral (ein de Lugo, ein Sanchez, ein Lessius, ein Bellarmin, besonders aber jüngst noch ein Ballerini) den Vorwurf ungenügender Textkritik. Daß man aber deshalb die Werke dieser Männer als „ein Magazin von Irrtümern und Lügen" bezeichnet, ist eine Maßlosigkeit sondergleichen, die sich nur durch den gereizten Charakter Döllingers erklären läßt. Die Zeiten, in welchen Alfons lebte, waren in der Spezialisierung der theologischen Wissenschaft noch nicht so vorangeschritten, wie es die heutigen sind. Italien besonders war durch den Kampf der Geister nicht so erschüttert, wie es die nordischen Gegenden waren, wo die Auseinandersetzungen mit den Andersgläubigen zur Präzisierung des Standpunktes, zur Nachprüfung der Bücherausgaben und Texte, zur objektiven Feststellung des gesicherten historischen Materials Anlaß gegeben hatten. Alfons speziell schrieb für sein Land und sein Volk, und daß er dasselbe vor der Woge des Unglaubens bewahrt hat, die nach der Bemerkung von Fr. Vincent (S. François de Sales, Directeur d' Ame, p. 93) andere Länder damals überschwemmte, das ist ihm hoch anzurechnen.

präge erhielt, was auch Döllinger und Heiler in ihrem Sinne hervorgehoben haben. [17]

Ein Blick auf die Moralstreitigkeiten in der katholischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert, die Döllinger selbst, obwohl nicht völlig objektiv, so doch mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit am besten geschildert hat, gibt uns eine Vorstellung von den überaus verworrenen Verhältnissen der damaligen Zeiten. Er läßt uns am besten die Größe der Aufgabe erkennen, die Alfons übernahm, als er am Vorabend des Zusammenbruchs einer alten Ordnung und des Entstehens eines neuen Staatenlebens sein Moralsystem schrieb. Die klaren, vom Geiste Gottes eingegebenen und getragenen Lösungen, die Alfons in so vielen umstrittenen Fragen zu geben wußte, sein übernatürlicher Sinn, sein universelles und doch den mannigfaltigsten Einzelverhältnissen des Lebens angepaßtes Wissen, zugleich mit seiner Liebe zur Kirche und seinem feurigen Seeleneifer, waren Ursachen der so raschen Verbreitung seiner Werke, des Ansehens, das er bei Lebzeiten schon in der Christenheit genoß, sowie auch des großen Rufes, der ihn schon lange vor seiner Erhebung zum Doctor Ecclesiae als einen Lehrer der Christenheit bezeichnete. [18] Wie P. De Meulemeester jüngst in einer lehrreichen Untersuchung über den Einfluß der aszetischen Schriften des hl. Alfons besonders in den nordischen und flandrischen Gegenden seines näheren Vaterlandes dargetan hat, [19] gibt es in Belgien kaum eine Scholle Landes, die von dem Geiste des heiligen Kirchenlehrers nicht durchtränkt worden wäre. Dasselbe läßt sich für die ganze Christenheit von dem Einfluß der Moraltheologie des Heiligen sagen. [20]

Da jedoch nach Heiler „die Degeneration des Katholizismus" in der nachtridentinischen Periode am deutlichsten durch den heiligen Alfons gekennzeichnet wird, der sich in diesen Vorwurf mit dem hl. Ignatius zu teilen die Ehre hat, [21] so versteht es sich von

[17] Geschichte der Moralstreitigkeiten, S. 462 ff., und Der Katholizismus, S. 247.

[18] Cf. Acta Doct. p. 166 sqq.

[19] Influences ascétiques de S. Alphonse de Liguori en Belgique.

[20] Vgl. Acta Doct. Conclusio, § 383, p. 166, und Summarium addit. IV: De mira operum S. Alphonsi diffusione, p. 517 sqq.

[21] Vgl. Heilers Werk, Der Katholizismus, S. 149.

selbst, daß das Schwergewicht aller Anklagen, die man gegen die Moral der katholischen Kirche aufzubringen hat, auf ihrem „offiziösen Anwalt“ lasten wird. Es lassen sich die Anklagen im ganzen in folgende drei Vorwürfe zusammenfassen, die wir nacheinander widerlegen werden: den Vorwurf der Gesetzesethik oder des Legalismus, den Vorwurf der Kasuistik und den Vorwurf des Skrupulantentums. Da diese Dinge nur indirekt den von uns behandelten Gegenstand — die Geisteslehre des Heiligen — berühren, so werden wir nur kurz bei ihnen verweilen.

2. Der Vorwurf der Gesetzesethik lautet bei Heiler: [22]

„Die Theonomie der katholischen Ethik droht, wie die der außerchristlichen Gesetzesreligionen, heteronomen Charakter anzunehmen. Ein ethisches Gebot muß peinlich befolgt werden, nicht weil es als sittliche Norm oder als sittlicher Wert anerkannt ist, sondern weil es von Gott geboten und von der Kirche als Gottes Gebot verkündet ist.“

Die Hauptschuld an dieser Entwicklung muß natürlich Alfons von Liguori tragen, der „nicht nur den Paganismus der vulgärkatholischen Frömmigkeit, sondern ebenso den judaistischen Gesetzesgedanken in der extremsten Form“ vertritt.

„Die legalistische Idee ist das Grundprinzip seiner Moraltheologie: er hat die kasuistische Methode der jesuitischen Theologie weitergeführt und ihr zum Sieg in der römischen Ethik verholfen.“ [23]

Da wir mit den Vorwürfen begonnen haben, hören wir gleich, was Heiler von dieser Kasuistik zu berichten hat.

„Überall“, so fährt er fort, „macht die Gesetzesreligion und die Gesetzesethik eine moralische Kasuistik notwendig, welche den schwankenden und zweifelnden Gewissen wie den sie beratenden Seelsorgern und Beichtvätern eine sichere Handhabe für die Beurteilung praktischer Lebensfragen bieten soll.“

„Den Gipfelpunkt erreichte die Kasuistik in der jesuitischen und redemptoristischen Moraltheologie, die einerseits den Zusammenhang mit der Gesamttheologie verlor und andererseits den rein pädagogischen Charakter aller kasuistischen Erörterungen vergaß.“ [24]

Kein Wunder, daß die Gesetzesethik wie die Kasuistik die brauchbarsten Mittel sind, „um stumpfe und blöde Gewissen zum

---

[22] Vgl. Heilers Werk, Der Katholizismus, S. 244.
[23] A. a. O., S. 154.
[24] A. a. O., S. 247.

sittlichen Handeln zu zwingen und zur Ertötung aller wahren Sittlichkeit zu führen". [25]

Alfons von Liguori ist endlich nach Heiler das eindringlichste Beispiel für die furchtbaren Gefahren, welche die katholische Gesetzesethik für empfindsame oder gar krankhaft veranlagte Seelen in sich birgt.

„Er war der armseligste Skrupulant, ständig gepeinigt von höllischer Angst, völlig unsicher und schwankend, gänzlich unfähig zu selbständigem sittlichen Urteilen und Handeln. [26] Es ist erschütternd zu sehen, wie dieser doctor ecclesiae, dieser meistgefeierte Moraltheologe der römischen Kirche nichts von Gottes schenkender Liebe erfahren hat. ‚Es gibt keine glänzendere Apologie des Protestantismus, als die Heiligsprechung dieses Mannes. Wenn dieser Mann des Gesetzes, der Höllenangst und des Unfriedens das christliche Ideal darstellte, müßte die Menschheit Jesus verfluchen.'"

So Heiler. [27]

Die katholische Wissenschaft hat sich mit diesen hochtönenden, beleidigenden, zum Teil recht unwissenschaftlichen Behauptungen in bestimmten Entgegnungen bereits abgefunden. Sind sie ja nur Wiederholungen von Vorwürfen, die schon lange abgetan sind [28] und die Heiler nur in aufgefrischter Auflage um die Person des hl. Alfons zusammenstellt. [29] Wir bemerken daher nur kurz folgendes.

a. Gesetzesethik und Legalismus.

1. In bezug auf die Entwicklung der Moral, die den Einschlag von juristischen und kasuistischen Elementen nicht ent-

[25] A. a. O., S. 253.

[26] A. a. O., S. 266 ff.

[27] A. a. O., S. 268.

[28] Vgl. z. B. J. Mausbach, Die katholische Moral, ihre Methode, Grundsätze und Aufgaben, Köln 1901; in 5. Aufl unter dem Titel: Die katholische Moral und ihre Gegner, 1921, sowie auch Fr. Sawicki, Der Sinn des Lebens, eine kath. Lebensphilosophie, 4. u. 5. Aufl., Paderborn 1921.

[29] Vgl. bei Heiler selbst (Vorwort, S. XVI) das Urteil Funks: „Der Inhalt ist völlig unoriginell, teilweise ganz auf Harnacks Dogmengeschichte beruhend, völlig ad usum Delphini hergerichtet und zeichnet in dieser Hinsicht fast gegen besseres Wissen die angeblichen paganistischen Seiten des Katholizismus möglichst kraß." „Sie sind ein Dokument dürftigen historischen Verständnisses, religionsphilosophisch genommen aber ein betrübendes Zeugnis einer verständnislosen Haltung gegenüber den innersten Wahrheits- und Lebenswerten einer Religion wie der katholischen."

behren kann, wenn sie einerseits die kirchliche Lehre zur Geltung bringen und andererseits ihre Weiterbildung den modernen Verhältnissen entsprechend nicht ausschließen will, hat der heilige Kirchenlehrer selbst an einer bereits angeführten Stelle der Selva dei Materie predicabili[29a] seinen Standpunkt dargetan. Wir geben diese Stelle hier im vollen Wortlaut wieder:

„Wer also Beichtvater werden will, muß zuvörderst große Kenntnisse besitzen. Einige sind der Meinung, die Wissenschaft der Moraltheologie sei eine ganz leichte Sache. Aber mit Recht schreibt Gerson, diese Wissenschaft sei die schwierigste von allen. Und zuvor schon hat der heilige Papst Gregor dasselbe behauptet: ‚Die Kunst der Künste ist die Leitung der Seelen.'[30] Und der heilige Gregor von Nazianz: ‚Die Wissenschaft der Wissenschaften scheint mir die Leitung eines Menschen zu sein.'[31] Ebenso sagt auch der heilige Franz von Sales, das Amt eines Beichtvaters sei das wichtigste und zugleich das schwierigste von allen. Der Heilige hat recht: dieses Amt ist das wichtigste, weil es sich dabei um das ewige Heil handelt, welches ja das Ziel aller Wissenschaften ist; es ist das schwierigste, weil die Moralwissenschaft die Kenntnis vieler anderer Wissenschaften verlangt und sehr viele Gegenstände der verschiedensten Art umfaßt. Dazu kommt noch ein anderer Grund, welcher diese Wissenschaft höchst schwierig macht, nämlich die vielfache Verschiedenheit der Umstände, welche mit den einzelnen Gewissensfällen verbunden sind, was zur Folge hat, daß auch die Entscheidungen verschieden sein müssen. So wird z. B. ein Moralgrundsatz in einem Falle, der von diesem Umstande begleitet ist, Anwendung finden, für einen ähnlichen Fall aber, bei welchem ein anderer Umstand zutrifft, keine Geltung mehr haben.

Einige verschmähen es, die Moralisten zu lesen. Sie sagen, zum Beichthören reiche die Kenntnis der allgemeinen Moralprinzipien hin, nach welchen man die einzelnen Fälle mit Leichtigkeit lösen könne. Ich antworte: Es ist freilich gewiß, daß alle Fälle nach Prinzipien gelöst werden müssen; aber die Schwierigkeit ist eben die, auf die einzelnen Fälle gerade die rechten und zutreffenden Prinzipien anzuwenden. Und dies ist es, was die Moralisten getan haben: sie haben sich bemüht, klarzustellen, nach welchen Prinzipien so viele einzelne Fälle entschieden werden müssen. Überdies gibt es heutzutage, um von den alten Kanones zu schweigen, eine Menge positiver Gesetze in Bullen und Dekreten, welche der Beichtvater zu wissen verpflichtet ist. Wer aber die Moralisten nicht liest, kann schwerlich von den genannten Gesetzen die genügende Kenntnis haben. Mit Recht sagt der gelehrte Verfasser der ‚Unterweisung für angehende

---

[29a] P. II, Istr. 4, c. III, 118. S. oben S. 186 f.

[30] Lib. past. P. 1. c. 1: Ars artium regimen animarum. M. P. L. 77, 14 A.

[31] Or. 2. Apol. n. 16. M. G. 35, 426 A.

Beichtväter', [32] viele Theologen seien ebenso kümmerlich bewandert in der Moral, wie sie in den spekulativen Wissenschaften gelehrt seien. Allein Bischof Sperelli schreibt, [33] in großem Irrtum seien jene Beichtväter befangen, welche sich ganz dem Studium der Scholastik hingäben und dagegen das Moralstudium gleichsam als Zeitverlust ansähen; denn daher komme es, daß sie Aussatz von Aussatz nicht zu unterscheiden wüßten. Und er fügt die bemerkenswerten Worte bei: ‚Dieser Irrtum wird die Beichtväter samt ihren Beichtkindern ins ewige Verderben ziehen.'"

2. Über Autonomie und Heteronomie der katholischen Moral ist bereits viel geschrieben worden. [34]

Ist die katholische Moral autonom oder heteronom? Sie ist das eine sowie auch das andere. Autonom, wenn man die nähere regula morum, das Gewissen, betrachtet, das bei dem sittlichen Handeln nichts anders ist als das Urteil der vom Glauben erleuchteten menschlichen Vernunft; heteronom — allerdings nicht in dem Sinne des Vorwurfs von Kant —, wenn man die entfernte Regel ins Auge faßt. St. Alfons selbst beginnt seine Moral gerade mit dieser Unterscheidung: Duplex est regula actuum humanorum, una dicitur remota, altera proxima. Remota sive materialis est lex divina, proxima sive formalis est conscientia. [35] Er führt sodann den Text des hl. Thomas an: Ratio humana est regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuratur. [36] Heteronomie oder Fremdgesetzgebung läßt sich nach den Worten Mausbachs [37] „dem christlichen Gedanken nur insofern beilegen, als man von Gott sagen wollte, er sei etwas dem Menschen Fremdes, von Gott, in dem wir leben, uns bewegen und sind, von Gott, den wir durch Vernunft und Glauben als Urquell unserer geistigen Kräfte, als innersten Freund und Träger unseres natürlichen und sittlichen Wirkens erkennen".

---

[32] Istruzione per li Confessori, opera d' un Ecclesiastico che si esercita nelle Missioni. Verona 1739. P. I. n. 18.

[33] De Episc. P. 3, c. 4. et P. 3, c. 14. (Es handelt sich hier um spitzfindige Fragen).

[34] Vgl. bei Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner, den Abschnitt: Gottes Gesetz und Gewissen.

[35] Theol. mor. L. I. C. 1. No. 1. (G. I. p. 3.)

[36] Quodl. 3. art. 27.

[37] A. a. O., S. 132.

3. Gewiß hat die Entwicklung, die das wirtschaftliche Leben im letzten Jahrhundert genommen hat — mit der Entfaltung des Welthandels und seiner Geschäftsformen, mit seinem Börsen- und Bankwesen, seinem Terminhandel und seinen Differenzgeschäften, seiner Kreditwirtschaft und seinem Wechselwesen sowie ganz besonders mit den Lohnfragen —, auf die verschiedensten Wissenszweige und vor allem auf die Jurisprudenz ihre Einwirkung ausgeübt. Auch die Moral wird von diesen Erscheinungen berührt, und Aufgabe dieser Wissenschaft ist es, neben den zeitgemäßen Anpassungen besonders den inneren sittlichen Gehalt dieser Erscheinungen zu prüfen. Sie muß hierbei streng unterscheiden zwischen der Gesetzespflicht oder dem d e b i t u m l e g a l e und der Gewissenspflicht oder dem d e b i t u m m o r a l e. In diesem Sinne läßt sich auch bei uns ein Fortschritt der Wissenschaft denken und eine Befreiung nicht von dem „jüdischen Gesetzesgedanken", der durch das Christentum schon lange überholt ist, sondern von einem gewissen t h e o l o g i s c h e n L e g a l i s m u s, der mehr die Gesetzlichkeit als das dictamen conscientiae ins Auge faßt und nicht genug unterscheidet zwischen dem Grenzgebiete der juristischen und theologischen Auffassungen, den äußeren und inneren Akten, dem medium rei und dem medium rationis, dem forum fori, externum, iurisdictionis, contentiosum, sociale einerseits und dem forum poli, conscientiae, gratiae, sacramenti, clavis spiritualis anderseits. [38]

Für diese Weiterbildung der Moral ist die spekulative Theologie einzig und allein maßgebend, und auch Alfons hat in dieser Richtung die Wege geebnet, als er sich gegen jene Schulmeinungen erhob, die trotz ihres Alters und ihrer Verbreitung, wie er meinte, vor der klaren, wissenschaftlichen Überzeugung zurückzutreten hätten: „Omnes docent," schrieb er, „auctoritatem extrinsecam sapientium magni non posse esse ponderis, ubi intrinseca ratio certa videtur et convincens. Auctoritas enim extrinseca," fügt er etwas weiter hinzu, „non aliud operatur, quam afferre vis intrinsacae praesumptionem" (Theol. mor. Lib. I. C. III, No. 79; Gaudé I, 58 ss.).

[38] Diese Verwechslungen haben zuweilen ihre Rückwirkung in den Fragen der sog. „Moralsysteme", der correctio fraterna, der Restitutionspflicht, bei den Gerichtsentscheidungen, Testamenten usw.

Man sieht somit, daß auch in der heutigen katholischen Moraltheologie nicht der Buchstabe und äußere Gesetzesgrund, sondern der Geist des Gesetzes, wie er im Lichte des Glaubens und der Vernunft vom Menschen erfaßt wird, für das sittliche Handeln maß- und ausschlaggebend ist.[39]

b. Die Kasuistik.

Daß auch wir einer ausschließlich oder auch nur einseitig kasuistischen Behandlung der Moral nicht das Lob reden, dürfte durch diese Ausführungen bereits klar angedeutet sein. Ob aber die jesuitische und redemptoristische Moral die von Heiler gegen sie erhobenen und wiederholten Vorwürfe verdient, ist hier die Frage.

Die Stellung der Kirche zur Kasuistik ist bereits des öfteren dargetan worden.[40] Ihre beständigen Hinweise auf den Aquinaten sowie die Empfehlungen seines unübertroffenen Meisterwerkes, des zweiten Teils der Summa theologica, dürften zur Genüge ihren Geist verraten.[41] Die Kasuistik ist eine Teilwissenschaft im theologischen Ganzen. Sie setzt das Studium der Ethik voraus, sie hat die aszetische Schulung der Gewissen zur Grundbedingung, sie will dem Priesteramtskandidaten weniger die ganze Sittenlehre übermitteln als vielmehr, nach den Worten des protestantischen Theologen Werner,[42] „dem Beichtvater, unter Voraussetzung vorhandener sittlicher Not seiner Beichtkinder, das erforderliche Verständnis für die Beurteilung ihrer Notlage an die Hand geben". Daß sie dabei den „rein pädagogischen Charakter" ihrer Erörterungen vergißt, ist eine Verleumdung ebenso sehr, wie jene andere Behauptung, daß sie „den Zusammenhang mit der Gesamttheologie verloren" habe. Im Laufe unserer Arbeit über die Aszetik des hl. Alfons haben wir immer wieder zu betonen Anlaß gehabt, wie sehr der heilige Kirchenlehrer das

---

[39] Vgl. S. Thomas, II. Sent. q. 1. a. IV. ad 3.

[40] S. Mausbach, a. a. O., Erster Teil: Die Stellung der Kasuistik in der kathol. Moral, S. 61 ff.

[41] Ebd., S. 76.

[42] Theol. Rundschau (1902), 382, zit. bei Mausbach, S. 72, Anm. 1. — Die Kasuistik ist ungefähr für die Moraltheologie, was ein Baedecker für die Wissenschaft der Geographie ist.

ganze, volle Gesetz mit Gebot und Rat gewahrt und beobachtet wissen wollte,[43] wie sehr sein Wirken als Seelsorger stets auch aszetischen Charakter trug,[44] wie der innenwirkende Geist der Liebe für ihn Haupterfordernis der christlichen Sittenlehre und jedes christlichen Lebens war,[45] wie seine aszetischen Schriften mit den moraltheologischen, dogmatischen und pastoralen zusammen behandelt werden müssen[46] und natürlich auch umgekehrt, da die eine Gruppe einzig und allein in der anderen ihre volle Beleuchtung, ihr Verständnis und ihre Ergänzung finden könne. Wie unberechtigt, wie anmaßend und wie falsch klingen somit die Äußerungen Heilers, daß jener gewaltige motus rationabilis creaturae in Deum, wie er in der katholischen Moraltheologie versinnbildet ist, bei dem hl. Alfons übersehen und seine Behandlung der Sittenlehre „aus dem Rahmen des Ganzen gerissen sei und den Sinn für Wahrheit verringere"![47] — Es ist der Kritiker, der sie aus diesem Zusammenhang herausreißt; dem Geiste des Heiligen und seinem Wirken lag eine solche Auffassung durchaus fern.

c. Das Skrupulantentum.

1. Ob nun diese Ader der Ängstlichkeit, die wir in der Seele Alfonsens, besonders in seinem späteren Alter zuweilen pulsieren hören — sie war, wie wir sahen, eine Folge der Erziehung und der Vererbung im Temperament des Heiligen[48] —, sein theologisches Wissen in der von Heiler angegebenen Weise beeinflußt habe oder ob sie nicht gerade im Gegenteil der Grund war, der ihn veranlaßte, alles in der Sphäre des Gewissens und im Lichte der innersten, höchsten, einer jeden Frage eigenen Prinzipien zu durchprüfen, das des näheren zu untersuchen dürfte sehr lehrreich sein. Sicher ist es, daß die Gewissenhaftigkeit den Heiligen diese Worte schreiben ließ:

[43] S. oben S. 146. 152 ff.
[44] A. a. O., S. 95 ff. (bes. Fußnote 5 u. 6), S. 97. 135. 189.
[45] S. a. a. O., S. 155 ff., 175 ff., 238 ff.
[46] A. a. O., S. XIII. 98 (Fußnote 7).
[47] Der Katholizismus, S. 247.
[48] S. oben S. 31. 218.

„Testor Deum, cuius honorem et animarum salutem mihi proposui, quod, quidquid scripserim, non ab aliqua passione impulsus aut verbis aliquorum auctorum addictus vel austeritati aut benignitati nimis adhaerens ad haec scribenda me induxi. In qualibet quaestione praevio diuturno studio curavi quidem veritatem investigare, praecipue in iis, quae ad praxim magis faciunt, et propterea non solum diligenti trutina perpendere elaboravi rationes, quas doctores classici tradunt, sed etiam plures doctos recentiores consulere non neglexi, adeo ut aliquando in recto iudicio de aliqua quaestione faciendo multos dies consumpserim. Siquidem non tamquam ovis . . . semitas scriptorum caeco ductu sectatus sum, sed operam dedi, ut veritatem assequerer aut sententias, quas magis veritati accedunt, amplexarer. Pro viribus sum conatus semper rationem auctoritati praeponere et, ubi ratio non convicit, renui auctoribus plurimis contraire, etiam iis quibus magis forsan adhaerere potuissem“ (Theol. mor. Lib. III, No. 547).

Sicher ist es auch, daß gerade diese Ängstlichkeit ihn zu jener Heiligkeit des Lebens veranlaßte, die wir bei ihm bewundern, und daß sie ihn zum Verständnis und zur liebevollen Teilnahme an ähnlichen Seelenqualen befähigte und nach den Worten von Mgr. Gaume zu einem „Tröster der betrübten Menschheit“ machte. [49]

Übrigens werden in gewissen Lebensdarstellungen des Heiligen Zustände, die erst im späteren Alter eintrafen, zu Unrecht auf die ganze Lebenszeit Alfonsens ausgedehnt. [50] Ferner bemerkte Alfons selbst an einer bereits angeführten Stelle, daß er in Dingen, die seine eigene Person beträfen, von anderen abhänge und immer um Rat ersuche, daß er aber in den Fragen, welche andere an-

---

[49] S. oben S. 218 ff.

[50] Dilgskron (Leben des hl. Alfons v. L., Bd. II, S. 472) sagt ausdrücklich, daß die Zustände, von denen Heiler spricht, in den „Tagen des Greisenalters“ eintrafen, wo „jener, der tausende und tausende von Seelen geleitet hatte“ unfähig schien, seine eigenen Handlungen zu beurteilen. — Nicht diese letzten Stunden eines menschlichen Lebens geben uns den Maßstab für die Bewertung einer Persönlichkeit, weder auf dem physischen Gebiete noch auf dem moralischen. Der Heilige scherzte übrigens selbst über die mit dem Alter zunehmenden Gebrechen. „Gebt Euch nur Mühe“, sagte der gekrümmte Greis, „mich anders zu setzen. Gerade bringt Ihr mich nicht mehr.“ Zu seinem Barbier von Arienzo, der ihm den letzten Zahn gezogen hatte, meinte er scherzend: „So, jetzt könnt Ihr auf meine Kundschaft verzichten.“ — Alfons war jedoch nicht immer 90 Jahre alt . . . „à soixante il se tenait droit“. S. oben S. 34, Fußnote 32.

gingen, keines Rates bedürfe.[51] Es galt dies gewiß für die Entscheidungen in Fragen des Gewissens.

2. Und was nun zur letzten Behauptung Heilers, daß „dieser Doctor ecclesiae, dieser meistgefeierte Moraltheologe der römischen Kirche nichts von Gottes schenkender Liebe erfahren" habe? — Hat Heiler jemals eine einzige der aszetischen Schriften des hl. Alfons gelesen? War es nicht gerade der Gedanke, die Liebestaten Gottes in dem Erlösungswerk allen Menschen nahezubringen, der ihn veranlaßte, seine moraltheologischen Werke, seine dogmatischen Schriften, seine aszetischen Abhandlungen zu verfassen? Ist dies nicht der Schluß, der sich auf jeder Seite der vorliegenden Abhandlung über die Geisteslehre Alfonsens jedem Leser aufzwingt? Wir verzichten darauf, eine derartige Anklage durch längere Beweise zu widerlegen. Ist sie nicht geradezu kennzeichnend für die „wissenschaftliche" Methode, mit der gegen den „nachtridentinischen Katholizismus" vorgegangen wird? Man erlaube uns bloß, den einen Auszug aus der Pratica di amar des Heiligen anzuführen: Von dem großen Vertrauen, das uns die Liebe Jesu Christi und alles, was er für uns getan hat, einflößen muß:

„David", so schreibt der hl. Alfons, „setzte alle Hoffnung seines Heiles auf den Erlöser, der da kommen sollte. Er sprach: ‚Herr, in deine Hände befehle ich meinen Geist; du hast mich erlöst. Herr, Gott der Wahrheit' (Ps. 30. 6). Um wieviel mehr aber sind wir, nachdem Jesus Christus wirklich gekommen ist und das Werk der Erlösung vollbracht hat, verpflichtet, unser ganzes Vertrauen auf ihn zu setzen? Es sollte deshalb jeder von uns ohne Unterlaß mit noch größerem Vertrauen die Worte wiederholen: ‚Herr, in deine Hände befehle ich meinen Geist; du hast mich erlöst, Herr, Gott der Wahrheit.'"

In 14 kleineren Abschnitten führt der Heilige diesen Gedanken des weiteren aus, um alle diese trostverheißenden, beruhigenden, die Seele mit Zuversicht erfüllenden Erwägungen in jenes Gebet ausklingen zu lassen:

„O mein Jesus, meine Liebe, welch süße Hoffnung gibt mir dein Leiden! Wie kann ich fürchten, von einem allmächtigen Gott, der all sein Blut für mich vergossen hat, nicht auch die Verzeihung meiner Sünden, die ewige Seligkeit und alle mir notwendigen Gnaden zu erhalten? O mein Jesus, meine Hoffnung und meine Liebe! Damit ich nicht verloren gehe,

[51] Corr. gen. No. 714. 20. Nov. 1775.

hast du das Leben verlieren wollen. Ich liebe dich über alles, mein Erlöser und mein Gott! Du hast dich mir ganz geschenkt, ich schenke dir meinen ganzen Willen und wiederhole dir von Grund meines Herzens, daß ich dich liebe. Ich liebe dich, und immer will ich es wiederholen: Ich liebe dich, ich liebe dich! Und wie ich dich in diesem Leben immer lieben will, so will ich sterben und mit dem letzten Atemzuge das teure Wort: ‚Ich liebe dich, mein Gott' aushauchen, um dich alsdann ohne Unterlaß in Ewigkeit zu lieben. Ich liebe dich also, und weil ich dich liebe, bereue ich es mehr, als jedes andere Übel, dich so oft beleidigt zu haben. Weh mir Armen! Um eine kurze Befriedigung nicht einzubüßen, habe ich dich, du köstlichstes Gut, so oft verlieren wollen. Dieser Gedanke fällt mir schwerer aufs Herz, als jede andere Pein, und nur der eine Gedanke richtet mich wieder auf, daß du die unendliche Güte bist, die ein Herz, das dich liebt, nicht zu verschmähen vermag. O, könnte ich für dich sterben, der du für mich gestorben bist! Mein lieber Erlöser, ich hoffe mit Zuversicht von dir die ewige Seligkeit im anderen Leben und in diesem die Beharrlichkeit in deiner heiligen Liebe, ich nehme mir vor, dich immer darum zu bitten. O gib mir durch die Verdienste deines Todes die Beharrlichkeit im Gebete.

Um diese Gnade bitte ich auch dich, meine Königin Maria, und ich hoffe, sie auch durch dich zu erlangen." [52]

III. Die Stellung des hl. Alfons zur Mystik.

1. Auch von der Frömmigkeit des hl. Alfons weiß uns Heiler Merkwürdiges zu berichten:

„Dieser Vulgärkatholik, [53] Gesetzestheologe und Anwalt des Papalismus ist — merkwürdig genug — auch Mystiker, freilich nicht ein mystischer Genius von der schöpferischen Lebendigkeit eines Bernhard, Seuse oder Johannes vom Kreuz, sondern einer der vielen Theoretiker mystischer Erfahrung, die im 17. und 18. Jahrhundert ebenso umfangreiche wie gedankenarme und spitzfindige Traktate über die Theologia mystica schrieben." [54]

---

[52] S. die deutsche Übersetzung von P. A. Hülsmann, Kap. 3, S. 35 ff.

[53] Dieses schreckliche Wort im Munde Heilers bedeutet das Christentum der Massen im Gegensatz zu dem der Auserwählten (S. 88), das der Psychiker gegenüber dem der Pneumatiker, die Volksreligion gegenüber der Hochreligion (S. 163). Diese schaut das Christentum in voller Geistigkeit, jene sieht es verkapselt in sinnfälligen Formen, im Heiligen-Madonnen-Reliquienkult, in Höllen- und Fegfeuerfurcht usw. (vgl. S. 160 u. a.). Welcher dieser beiden Arten wird wohl Heiler angehören?

[54] Der Katholizismus, S. 154.

Wir fragen abermals: Hat Heiler jemals eine einzige Seite der Schriften Alfonsens gelesen? — Wo sind diese umfangreichen, spitzfindigen Traktate über die Theologia mystica? — Wir kennen unsererseits nur ein einziges Kapitel: De Oratione Contemplationis et diversis eius gradibus, in welchem der heilige Kirchenlehrer mystisch-ekstatische Erfahrungen behandelt, und noch ist dieses Kapitel zum großen Teil ein zwar nach eigenen Gesichtspunkten geordneter und mit eigenen, sehr wertvollen Bemerkungen versehener Auszug aus dem bekannten Werke Bernardos de Castelvetere — Direttorio mistico.[55] Versteht Heiler die Mystik im weiteren Sinne, so bleibt seine Behauptung ebenso irrig: unser ganzes Buch ist ein Beweis, daß Alfons nicht als Theoretiker über das geistliche Leben geschrieben hat. Wo findet er jene „klassifizierten, rubrizierten, konstruierten" Stufen des geistlichen Lebens in dem aszetischen Hauptwerke des Heiligen, der Vera Sposa, von welchem ein Zeitgenosse Alfonsens, der selbst ein großer Geistesmann war, geschrieben hat, daß dieses Werk den Kerngehalt, „la quint' essenza", der Vollkommenheitslehre enthalte?[56] Wo finden sich derartige Spitzfindigkeiten in den doch sicherlich von „mystischer Innerlichkeit" ganz durchglühten Visite al ss. Sacramento ed a Maria ss., aus denen Heiler nur die „Angst um das Heil der Seele" herauslesen will? Wo sind sie zu finden in den Acclamazioni in lode di Maria, die doch gewiß nicht die geringste Spur tragen von den ehernen Geleisen der „Gesetzesreligion", die — immer nach Heiler — dem „Denken und Leben des hl. Alfons ihre Richtung weisen"?[57] — Fürwahr: Heiler sieht vieles von dem, was nicht ist. Was aber ist, das übersieht er, sonst hätte er das Grundgesetz der ganzen Alfonsianischen Geisteslehre nicht übersehen, nämlich „die Lehre von der heiligmachenden Gnade und von der ganzen übernatürlichen Ordnung".[58]

2. Ob dem hl. Alfons als Lehrer des geistlichen Lebens eine schöpferische Gestaltungskraft zuerkannt werden muß

---

[55] Vgl. Praxis Confess. c. IX, No. 126 sqq. (G. IV p. 598).

[56] Vgl. Acta Doct. Ad animadv. c. VI; art. II, § 377, p. 163.

[57] Der Katholizismus, S. 155.

[58] Vgl. die gediegene Abfertigung Heilers in der Revue d'Histoire Ecclésiastique von P. Kremer, Louvain 1923, p. 386 ss.

oder nicht, werden jene beantworten, die bisher unseren Ausführungen über die Aszetik des heiligen Kirchenlehrers gefolgt sind. [59] In Frömmigkeitsschriften genial zu sein, war in den Zeiten der Christenverfolgungen und auch noch im zwölften und dreizehnten Jahrhundert leichter als in den heutigen Tagen. Wie sehr lockte den Genius nicht eine gläubige Bekennerschar, die im Kerker im Angesichte baldigen Sieges das Trostschreiben eines Tertullian, eines Cyprian entgegennahm! Wie sehr die von Begeisterung durchschauerte Zuhörerschaft weltabgewandter Mönche, denen St. Bernhard, von den Kreuzzugspredigten heimkehrend, die Freuden des Innenlebens, die Wonne der Klosterzelle, der cella custodita schilderte! „Erwägen wir aber die Lage der Kirche von damals," schreibt P. Weiß über den hl. Franz von Sales; „die finstere Bitterkeit des Jansenismus, welcher dem Christentum so unermeßlichen Schaden zugefügt hat, die Verkehrung aller Begriffe, welche die Zügellosigkeit der Zeit durch eine oberflächliche äußere Strenge ohne die Seele wahrer Innerlichkeit zu heilen suchte, in Wahrheit aber nur förderte, und dazu jene heillose Kampfeswut, welche unter den eigenen Söhnen der Kirche auf dem Gebiet der Glaubens- und Sittenlehre wie des öffentlichen Lebens so großes Unheil anrichtete, dann begreifen wir, daß dieser so milde, stille, innerliche Mann Gottes . . . eine Weltaufgabe von der höchsten Wichtigkeit zu lösen hatte." [60] Was hier von dem hl. Franz gesagt wird, gilt noch mehr von den Zeiten und der Tätigkeit des hl. Alfons von Liguori, wie derselbe Schriftsteller es hervorhebt. [61]

Übrigens lebt die Welt nicht nur von den schöpferischen Lichtgedanken der großen Geister. Die Christenheit als Ganzes genommen besteht nicht nur aus Universitätsprofessoren, aus Gelehrten und Denkern. Sie schließt eine unermeßliche Schar von Seelen jeglichen Standes, jeden Geschlechts, jeden Alters ein. Sie alle haben, auf der Suche nach Gott, bei ihrem Streben nach Glück, die verschiedensten Anlagen, die mannigfachsten Bedürfnisse. Wie oft bergen sie ein reicheres Innenleben, als es der oberflächliche Blick des Beobachters zu erraten vermag! Das Ver-

[59] Vgl. S. 93 ff. das System der Aszetik des hl. Alfons u. S. 359 das Schlußwort.

[60] Apol. V. S. 889.

[61] A. a. O.

dienst des hl. Alfons ist es nun, in seinen aszetischen Schriften und in seiner Geisteslehre die sichere Durchschnittsnote für all diese Seelen gefunden zu haben. Der wunderbare Erfolg seiner Schriften wie seiner Missionen beweist es.

Neben dieser Gemeinverständlichkeit seiner Gedankensphäre sowie seiner Darstellungsart weist seine Aszetik noch andere Vorteile auf. Sie hat den fruchtbaren Kerngehalt des christlichen Vollkommenheitslebens richtig aufgegriffen und in faßliche Formeln gebracht. Wie leuchtende Sterne hebt sie die Hauptwahrheiten des christlichen Lebens hervor, sie ist durch und durch wahr, auch ohne die vollgültige Beweisführung. Die großen katholischen Thesen der neueren Zeit hat sie mit divinatorischer Sicherheit vorausgeahnt. Sie hat sie gleichsam in der Sprache der Märtyrer und glaubensfroherer Zeiten der modernen Welt begreiflich gemacht. Mit klassischer Maßhaltung hat sie die Lehre von der Vollkommenheit den verschiedenen Ständen angepaßt und mit feurigem Seeleneifer überall verkündet . . . opportune, importune . . . Die Pflicht der Liebe zu Gott, der Erfüllung des göttlichen Willens, die Notwendigkeit des Gebets, die Andacht zu Maria hat sie allen dermaßen eingeschärft, daß diese herrlichen Lehren von allen verstanden werden. Und sucht sie nicht in kühnerem Fluge alle für noch höhere Ziele zu begeistern, so ist es nicht Mangel an Ideal, noch Angst vor der Höhenluft, die sie davon abhält. Es ist vielmehr die Überzeugung, daß man vor allem die niederen Stufen des geistlichen Lebens durchwandern muß, bevor man die höheren Pfade erklimmt. Es ist der Wunsch, jenes erste, allgemeine Ziel nicht zu verfehlen, das jedermann, gestützt auf die Gnade Gottes, mit eigenen Kräften erreichen kann, bevor man an jenes höhere denkt, zu dem man vielleicht nicht berufen ist. Wie Hammerschläge auf granitnen Felsen, so ertönen die Worte Alfonsens in die Seelen hinein, in die Seelen der Volksmassen, in jene der Priester und in die Seelen derjenigen, die von Gott zu höherem Schauen erwählt sind. Wie recht hat daher P. Weiß, wenn er schreibt: „Gerade das, was an Alfons nicht originell erscheint, ist vielleicht das Originalste an ihm, daß er nicht um jeden Preis etwas Neues und Anderes sagen, sondern alle Ansichten sammeln, mildern, beschwichtigen, ausgleichen will. So hat er eine Aufgabe gelöst, die zwar noch nicht abgeschlossen ist, die aber hoffentlich, nachdem

er einmal den Anstoß gegeben hat, durch die Mitwirkung aller, denen die Ehre Gottes und das Heil der Welt am Herzen liegt, bald ihren Abschluß finden wird.“ [62]

3. In bezug auf die Marienverehrung des hl. Alfons tischt Heiler die altbekannten, albernen, abgedroschenen, oft widerlegten protestantischen Sätze auf.

Es lauten seine Worte:

„Der Madonnenkult hat bei Alfons von Liguori nicht nur alle Zartheit und Feinheit verloren, sondern ist zur Mariolatrie geworden, welche dem neutestamentlichen Christentum ins Gesicht schlägt. Sein großes Werk „Le glorie di Maria“ ist ebenso die Ausgeburt einer wirren und kranken Mönchsphantasie wie einer völligen Unkenntnis der christlichen Zentralwahrheiten. Alle göttlichen Gnaden werden durch Maria mitgeteilt, so daß kein Mensch ohne sie den Zugang zur ewigen Seligkeit erlangen kann. Alfons hat das für evangelische Christen blasphemisch klingende Wort ausgesprochen: ‚Es ist schwer, durch Christus, aber leicht, durch Maria selig zu werden.‘ In der langen Geschichte der christlichen Theologie hat das Heidentum nie so triumphiert wie bei Alfons.“ [63]

Der heilige Kirchenlehrer hatte seinerseits seine Stellung zu dieser Frage, nämlich der Nützlichkeit der Fürbitte der Heiligen, folgendermaßen auseinandergesetzt:

„Die Anrufung und Verehrung der Heiligen, insbesondere Mariä, der Königin der Heiligen, ist nicht nur erlaubt, sondern auch heilig und heilsam; ihr Zweck ist ja die Erlangung der göttlichen Gnade. Diesen Satz haben die Konzilien als Glaubenswahrheit ausgesprochen den Irrlehrern gegenüber, welche diese Verehrung verwarfen als beleidigend für Jesus Christus, der doch unser einziger Mittler sei. Wenn aber Jeremias nach seinem Tode für Jerusalem betet, wenn in der Geheimen Offenbarung die Ältesten die Gebete der Heiligen Gott darbringen, wenn der heilige Petrus seinen Jüngern verspricht, nach seinem Tode ihrer zu gedenken, wenn der heilige Stephanus seine Verfolger, der heilige Paulus seine Begleiter Gott anempfiehlt, kurz wenn die Heiligen für uns beten, warum dann sollten wir sie nicht bitten dürfen, sich bei Gott für uns zu verwenden? Empfiehlt sich doch der heilige Paulus dem Gebete seiner Schüler: ‚Brüder, betet für uns‘ (I Thess. 5, 25). Mahnt doch der heilige Jakobus: ‚Betet für einander, damit ihr selig werdet‘ (Jak. 5, 16). Wir können uns mithin auch dem Gebete anderer, namentlich dem der Heiligen empfehlen.

Daß Christus im Sinne strengen Rechtes unser einziger Mittler ist, der uns durch seine eigenen Verdienste mit Gott versöhnt hat, wer leugnet das? Andererseits gefällt es Gott, auf die Fürbitte der Heiligen hin uns

[62] Apol. V. S. 790.

[63] Der Katholizismus, S. 153.

seine Gnaden zu spenden, namentlich wenn seine Mutter Maria sich für uns verwendet, die er so sehr von uns geehrt und geliebt wissen will; das zu leugnen wäre gottlos. Wer weiß nicht, daß die einer Mutter erwiesene Ehre auch der Ruhm des Kindes ist? ‚Die Eltern sind der Ruhm der Kinder' (Spr. 17, 6). Wer die Mutter preist, braucht nicht zu fürchten des Sohnes Ehre zu verdunkeln, denn je mehr Ehre der Mutter, desto mehr Preis dem Sohne, sagt uns der hl. Bernhard; ebenso erklärt der hl. Ildefons: ‚Jede einer Mutter und einer Königin erwiesene Ehre geht auf den Sohn und den König zurück.' Steht es ja doch außer Zweifel, daß um der Verdienste Jesu willen Maria die Würde der Mittlerin unseres Heiles bekleidet; nicht etwa der Mittlerin im rechtlichen Sinne, sondern im Sinne der Gnade und Fürbitte. So bezeichnet sie passend Konrad von Sachsen als die getreueste Mittlerin unseres Heiles, und der hl. Laurentius Justiniani fragt: ‚Wie sollte diejenige nicht voll der Gnade sein, welche die Himmelsleiter, die Himmelstür und die wahrhaftige Mittlerin zwischen Gott und den Menschen geworden ist?'

Treffend bemerkt daher Suarez: ‚Wenn wir zu Maria um Erlangung der Gnaden beten, so geschieht das nur aus Mißtrauen auf unsere eigene Unwürdigkeit. Darum empfehlen wir uns Maria, damit sie ihre Würdigkeit an die Stelle unserer Armseligkeit treten lasse.' "[64]

Wenn nun Heiler „die Unvollkommenheit", das „Unevangelische"[65] der Madonnenverehrung im Katholizismus darin sieht, „daß primär nicht das Göttliche selbst, sondern ein halbgöttliches Zwischenwesen Träger der vergebenden Liebe ist", so ist diese Auffassung ebensowenig berechtigt, als es jene wäre, die da den Satz aufstellen wollte, daß bei dem Christusglauben die Menschheit allein, ohne Beziehung zur Gottheit, „Übermittlerin evangelischer Zuversicht und evangelischen Vertrauens" sei.

Stellt er ferner die Behauptung auf, daß „der Madonnenkult bei Alfons von Liguori nicht nur alle Zartheit und Feinheit verloren" habe, „sondern zur Mariolatrie geworden" sei, so will er hierdurch in seiner übertriebenen Redeweise wohl bloß das eine behaupten, daß der Heilige in seiner Marienverehrung weit, vielleicht mit St. Bernhard am weitesten unter den Heiligen gegangen sei. Das ist aber in den Augen von uns Katholiken nicht ein Tadel, sondern ein Lob! Die Gründe, die den Heiligen veranlaßten, in diesem Punkte alles zu überbieten, waren nicht bloß sachlicher Art, wie sie die Vorsehung, die Not der Zeiten, die Ent-

[64] Vgl. die treffliche Übersetzung der „Herrlichkeiten Mariens" von P. J. Litz C. Ss. R., S. 160 ff.

[65] A. a. O., S. 573 ff.

faltung des Dogmas in der Kirche unter der Anregung des Heiligen Geistes nahelegten, es kam bei Alfons hierbei gewiß auch ein stark persönliches Moment zur Geltung.[66] Er selbst hat uns in dem Vorwort zu den Glorie di Maria[67] die inneren Gründe seiner Seele geoffenbart, als er schrieb:

„Die Andacht, die mich zum Schreiben und dich zum Lesen dieses Buches bewegt, macht uns beide zu glücklichen Kindern dieser Mutter. Vielleicht hörst du jemand sagen, ich hätte mir diese Arbeit gut sparen können, da es schon so viele und gelehrte Bücher über diesen Gegenstand gebe. Ich bitte dich, solchem zu antworten, was Abt Franco in der Bibliothek der Väter sagt: ‚Das Lob Mariä ist eine überreiche Quelle: je weiter sie wird, desto mehr füllt sie sich und je mehr sie sich füllt, desto weiter wird sie.' Mit anderen Worten: diese gebenedeite Jungfrau ist so groß und erhaben, daß man umso mehr Preiswürdiges an ihr entdeckt, je mehr

[66] Man erinnere sich nur der von Dilgskron berichteten Gnadenerweise Mariens, die dem Heiligen in der Grotte von Scala zuteil geworden waren (Leben des hl. Alfons v. L., I, S. 120 u. 121), sowie der Erscheinung der Mutter des Herrn zu Foggia, die Alfons in einem amtlichen Schriftstück folgenderweise berichtet:

Al Capitolo di S. Pietro in Foggia.

Nocera, 10 Ottobre 1777.

Alphonsus Maria de Ligorio, Episcopus S. Agathae Gothorum et Rector Major Congregationis SS. Redemptoris.

Universis et singulis has nostras inspecturis ac lecturis notum facimus atque cum juramento in verbo veritatis testamur in anno millesimo septingentesimo trigesimo secundo, in civitate Foggiae, dum sacras conciones ad populum in Ecclesia S. Joannis Baptistae ageremus, ubi tunc magna tabula, in cujus medio exstat foramen ovatae figurae nigro velo obductum, asservabatur, pluries ac in diversis diebus irrisisse faciem S. Mariae Virginis vulgo Iconis Veteris nuncupatae, quae ex dicto foramine egrediebatur; eratque aspectus ejus quasi puellae tredecim aut quatuordecim annorum ac dextrorsum sinistrorsum albo lino operta movebatur. Insuper asserimus magna devotione ac spiritus nostri voluptate nec sine lacrimis inspexisse eamdem faciem non quasi depictam, sed integram, quasi sculptam ac carneam, veluti adolescentulae, quae pariter huc illuc se volvebat; et eodem tempore, quo a nobis conspiciebatur, similiter a toto populo ad concionem audiendam collecto cernebatur, qui se magno fervore cum lacrimis clamoribusque Sanctissimae Dei Genitrici commendabat.

In cujus rei veritatem has nostro sigillo muniri curavimus.

Datum Nuceriae Paganorum decima die mensis Octobris 1777.

Alphonsus Maria de Ligorio, Episcopus.

Fr. Ant. Romito, secretarius.

[67] Die Herrlichkeiten Mariens, übersetzt von P. Litz C. Ss. R., S. 40.

man ihr Lob verkündet. In solchem Maß ist das wahr, daß der hl. Augustin sagt: ‚Alle Menschenzungen sind nicht imstande die Gottesmutter nach Verdienst zu preisen, auch wenn alle menschlichen Glieder sich in Zungen verwandelten.‘ “

Und an Maria gewendet, hatte der Heilige in seiner Widmung geschrieben:

„Auch an dich wende ich mich, meine süße Königin, meine liebe Mutter Maria. Du weißt, wie ich nach Jesus alle meine Hoffnung auf mein ewiges Heil auf dich gesetzt habe. Ich sehe ja ein, das ich mein ganzes Glück, meine Bekehrung, meinen Beruf zum Verlassen der Welt und so viele andern von Gott empfangenen Gnaden deiner Vermittlung zu verdanken habe. Du weißt auch, wie es mein stetiges Bestreben war, überall im öffentlichen und privaten Wirken die süße und segensreiche Andacht zu dir allen einzuflößen; wie ich es getan, um dich von allen nach Verdienst geliebt zu sehen und um dir ein Dankeszeichen zu geben für so viele mir erwiesene Wohltaten. Ich hoffe damit fortzufahren, so lange ich noch lebe, bis zum letzten Atemzuge. Allein bei meinen vorgerückten Jahren und meiner schwachen Gesundheit sehe ich das Ende meiner irdischen Pilgerfahrt und meinen Eintritt in die Ewigkeit nahe. Darum dachte ich, vor meinem Tode dieses Buch der Welt zu hinterlassen. Es soll an meiner Statt fortfahren, dich zu loben, andere anregen, deine Herrlichkeit und deine große Güte gegen deine Verehrer zu preisen.

Meine teuerste Königin, ich hoffe mit diesem bescheidenen, im Vergleich zu deinem Verdienst ganz unbedeutenden Geschenk deinem dankbarsten Herzen doch zu gefallen; es ist ganz und gar ein Geschenk der Liebe. Strecke daher deine mildreiche Hand aus, die mich aus der Welt und vor dem ewigen Verderben gerettet hat; nimm das Buch an und beschütze es als dein Eigentum! Du mußt aber wissen, daß ich für meine geringe Gabe einen Lohn begehre. Laß ihn darin bestehen, daß ich dich von heute an mehr liebe als bisher und daß jeder, in dessen Hände das Buch kommt, von Liebe zu dir entzündet werde. Möge ihm ein schneller Fortschritt beschieden sein im Verlangen, dich zu lieben und von anderen dich geliebt zu sehen! Möge es sein herzlichstes Bestreben sein, dein Lob und das Vertrauen auf deine mächtigste Fürbitte zu verbreiten und zu fördern! Amen. Also hoffe ich, also sei es.

Dein, obzwar geringster, doch dich innigst liebender Diener
Alfons von Liguori
aus der Kongregation des allerheiligsten Erlösers.“ [68]

Ob diese Worte nicht die größte „Zartheit und Feinheit“ verraten, ob sie zugleich mit den vorausgeschickten Erörterungen dem „neutestamentlichen Christentum ins Gesicht schlagen“, möge der unparteiische Leser selbst sagen.

[68] Ebd. S. 36.

I. Alphabetisches Namensverzeichnis.

(Die den Seitenzahlen in kleinerem Druck beigefügten Zahlen bezeichnen die Fußnoten.)

Aaron 174.
Abälard 132 [132].
Abelly 351 [111].
Acarie Marguerite 213 [521], 357 [125].
S. Agata de' Goti 70, 397 [66].
S. Agata, Kloster 72.
Aigner 65, 149 [211], 166 [304], 255 [697] u. ö.
Alacoque Maria Marg., hl. 341.
Albert d. Gr., sel. 15, 116, 131.
d'Alençon Ubald 319 [36].
d' Alès 336 [71].
Alexander VII. 350.
Alloza 58.
Aloysius v. Gonzaga, hl. 57.
Alvarez de Paz 284 [794].
Ambrosius, hl. 15, 51, 54, 157, 197 [449], 228 [593], 376, 379.
Anaxagoras 192, 201.
Angiola del divino Amore 34.
Anna, Donna, Mutter d. hl. Alf. 56.
Anna di Gesù 282.
Anselm, hl. 3 [1], 13, 52 f., 116.
Antonius, hl. 50, 151.
Antonio a S. Spiritu 205 [480], 216 [531], 261 [713], 262 [718], 265 [727], 269 [744], 278 [771].
Antwerpen 333 [64].
Aquila 80.
Arienzo 389 [50].
Arintero 265 [727].
Aristophanes 129 [119].
Aristoteles (der Philosoph) 84, 116, 121, 128, 139, 153 [227], 193 [481], 201, 208 [498], 224, 226 [585], 228 [593], 242 [642], 255 [696].
Armandi Gugl. 204 [479].
Astorga 91.
Astrain 329 [58].
Athanasius, hl. 15, 51, 186, 315, 376.
Aubineau 328.
Augustin, hl. 3 [1], 8, 15, 21, 29, 35 39, 42 ff., 51, 53, 61, 86, 99, 100 [17], 102, 109 [54], 115 f., 118 [77], 122, 153 [228], 157, 159 [256], 160, 165, 177, 186, 197 [449], 198, 205 [485], 208 f., 213, 220, 226, 228 [593], 229, 238, 241 [636], 246, 249, 251 f., 265 [727], 268, 286, 311 [17], 313 ff., 321, 325 [56], 365, 367, 372 [83], 376 f., 379, 398.
Augustin, Abt hl. 15.
Auriemma 55 [79a], 58.
Avicenna 199.

De Backer-Sommervogel 331.
Baedecker 387 [42].
Bainvel 49 [45], 296 [832] f., 298 [838].
Bajus 366.
Baker Fr. 256.
Ballerini 380 [16].
Baltus 196 [446].
Balzac 196 [442].

Bañezianismus 112 63.
Barmherzige Brüder 328.
Barnabiter 328.
Basilius d. Gr., hl. 15, 50, 86, 197 449.
Bastian-Elfner 356 123.
Baudrillart XXIX 1, 257 704, 323 46.
Baumgartner 90 130.
Baunard 354.
Bélin 56 81, 61 90, 362 6.
Bellaigue Camille 91.
Bellarmin, sl. 252 682, 380 16.
Benedikt XIV. 66, 270 749.
Benedikt XV. VII f., 10 19, 233, 302 847.
Berger Pierre 342.
Bergmann 218 541.
Bernardus de Castelvetere 58, 392.
Bernhard, hl. 15, 26, 51 ff., 87, 107 47, 108, 109 54, 116, 131, 132 132, 133, 148, 162, 168, 200, 209, 223 563, 229, 234, 265 727, 267, 270, 286, 297, 302 847, 303, 312 22, 359, 361, 376, 391, 393, 396.
Bernardin de Bustis 54.
Berthe 27 11, 56 81, 57 82, 294.
de Bérulle, Kard. 349, 357 125.
de Besse 10 18 f., 255 698, 330 58.
Bessmer 218 541.
Bihlmeyer 10 19.
Billot, Kard. 296 833.
Blasucci, P. 40 32.
Boehmer H. 330 58, 334 85, 363 8.
Boethius 44 37, 208 498.
Bogaerts 91 135.
Bona, Kard. 321.
Bonaventura, hl. 15, 52 f., 116, 131, 188, 229, 241 639, 265 727, 269, 296, 321, 376.
Bornhöffer 195 438, 196 444.
Bonifaz VIII. 28 12.
Bossuet 340.
Boutault, P. 65 94.
Boulangé 399 80.
Bourgoing 349 108.
Bovio 55 792.
Brancone 42.
Brémond 103 35, 213 521, 229 595, 238 624, 262 720, 265 727, 284 790, 285 795, 287 807, 319 36, 323 46, 339 80, 342, 343 92, 349 108, 357 125, 365 12, 366 15.
British Museum in London 91.
De la Broise 296 832, 833, 299 840.
Brou 17, 257 704, 330 58.
Brower 213 521.
Brucker 330 58.
Brüder der christl. Schulen 328.
Brüssel 146.
Bucceroni, P. 371 32.
Buchberger 237 619.
Buglione 32, 57 82.
Butler 255 f., 265 727, 284 792, 319 36.

Cafaro Paolo, P. 34, 65, 71, 82 115, 83, 217, 251.
Cajetan XIV.
Cajone, P. 85.
Calvet 347 106, 348 106, 351 112, 352 113, 353, 356 124, 357.
Camillus a Lellis, hl. 345 98.
Camus 339 80.
Cano Melchior 325.
Capri Seraphine 57.
Carafa Brianna 34, 37, 251.
Cassanaeus Barth. 147.
Cassian 15, 52.
Cassiodorus 15.
Castellamare 32.
Castelli, Kard. 41, 79.
Caudron 10 19.
Cavallera 335 69.
Céline Marie de la Présentation 212 521.
Cervone Benedikt, Bisch. 80.
Chablais 86 120.
Chantal Johanna von, hl. 57, 117, 181, 341, 343 92, 354 119, 357.
Chantepie de la Saussaye 193 433.
Chapmann 284 791.
Charcot 197 447.

de Charmoisy 340.
Chastel Louise de 340.
von Chastonay 255 698.
Chaugy, Mère 341 85.
Chollet 194 438.
Chrysostomus, hl. 15, 29, 51, 54, 78 f., 148, 167, 183, 187, 197 449, 315, 325 50, 376, 379.
Cicero 136, 195 438, 226 586.
Cisneros Garcia 330 58.
Clercs réguliers 332 61.
Climacus Joh., hl. 15, 52.
Cluniazenser 15.
de la Combe 365.
Comperts 246 656.
Condren 65 94, 349 108, 357 125, 362 6.
Corneille 196 442.
Coste 348 106.
Coulin 338 624.
Crasset 58.
Croiset, P. 57.
Crostarosa Maria Celeste 32, 34, 82.
Curzius Vitus 34, 67, 83.
Cyprian, hl. 148, 157, 178, 393.
Cyrillus von Alexandrien, hl. 148.

Danz 10 19.
David 39.
Dechamps, Kard. 22, 79, 314 28.
Delacroix J. E. 10 19, 269 744.
Delacrix H. 265 727, 368 21.
Delative 236 618.
Delehaye 316 34.
Delgairns 349 108.
Denifle 10 19.
Denzinger-Bannwart 109 54, 200 463.
Descartes 196 442.
Desurmont 87 123, 93 1, 97 6, 204 479, 228 f., 231, 232 600, 289 815, 307 7.
Digby 321, 324 49.
Dilgskron 35 24, 39 30, 40 31, 41 33, 56 80, 57 82 f., 73, 75 101, 82, 156 244, 161 271, 166 302, 389 50, 397 66.
Dijon 343 92.
Diotallevi 58.
Döllinger-Reusch XII, 21 1, 30, 34 22, 294 827, 300, 310, 315 31, 360 3, 376 ff.
Dominikaner 32, 369 23.
Dominikus, hl. 25, 74.
Dörholt 319 36.
Douarche 333 64.
Dublanchy 4 4, 183 380.
Dubois 218 541.
Dudon 33 20, 277 766, 345 99, 365 10.
Duguet 349 108.
Duhr 306, 329 58.
Dujardin 52 63, 65, 65 94, 74 99, 75 101, 80 111, 240 629, 633, 243 644a, 244 645, 310 15, 312 24.
Duns Scotus 3 1.
Duplanque 196 442.
Durantel 107 48, 109 57, 119 79, 265 727, 313 26.
Duwal 357 125.
Dyroff 195 438.

Eberhard, Bisch. 22.
Ephrem, hl. 167.
Elisabeth v. Thüringen, hl. 325 50.
Elliot 236 618.
Epikureer 193 432, 220.
Epiktet 196 438.
Ernst 247 659.
Eucherius, hl. 52.
Eymieu 218 541.

Faber 349 108.
Falcoja, Bisch. 30, 32, 40, 57, 61, 65, 82.
Farges 10 19, 216 532, 261 713, 265 727, 278 769, 369 23.
Farnese Franziska 57.
Faßbender 328.
Favre Jules 194 438.
Febronianismus 40.
Feillet 348 106, 355 122.
Felder 107 48.
Felix von Cantalizio, hl. 345 98.
Fénelon 365.

Ferret 334 64.
Ferrara, P. 251.
Ferrieri, Kard. 356 123.
Festugière 213 521, 305 1, 324 39, 330 58 f., 335 69, 336 74.
Feuling 376.
Filippo di Mura 65 94.
Fiocchi, P. 251.
Fiorillo 32.
Flagellanten 200.
Foggia 34, 397 66.
Fouillée 110 60.
Fouqueray 329 58.
Francesco di Girolamo, hl. 32.
Francesco di Paola, P. 81 113 f.
Franco, Abt 397.
Franz von Assisi, hl. 25, 29, 90, 135, 151, 233 607, 288, 325 50, 362.
Franz von Borgia, hl. 57.
Franz von Sales, hl. 17, 57 f., 60 f., 79, 82, 84, 85 120, 95, 123, 130 ff., 136, 151, 179, 196 442, 200 462, 201, 203, 207, 211 515, 229, 257, 258 705, 259, 265 727, 281, 283, 289, 292, 318, 328 f., 339 ff., 349, 355 f., 358, 361, 366 14, 370, 379, 384, 393.
Franziskanerorden 15, 369 23.
Franziskus v. Caracciolo, hl. 345 98.
Franziskus Xaverius, hl. 105.
Freund 218 541.
Froget 238 624.
Funk 383 29.
Fustel de Coulanges 305 1.

Gallikanismus 40.
Gardeil 285 796.
Garrigou-Lagrange 127 112, 216 533, 265 727, 274 758.
Gaudé 58 86, 380 16 u. ö.
Gaume, Mgr. 166 303, 218 540, 238 624, 389.
Gay Ant. 324 47.
Gay, Mgr. 145, 161 274.
Geerts 178 351.
Geiger L. 323 46.
Gemelli 218 541, 265 727.
Genf 350.
Gerhard Majella, hl. 34, 135.
Germanus, hl. 53.
Gerson 270, 384.
Gertrudis, hl. 117.
Gibbons, Kard. 237.
Gilbertus de Hoylandia 133 132.
Gillet 110 60, 220 552.
Gizzio 32, 56.
Gluck 91.
Görres Jos. 35.
Gombault 279 772.
Goodts 295 880, 297 833.
Grabmann XXIX 2, 10 19, 11 19, 131 129.
Grandgeorge 265 727.
Gregor VII., hl. 61.
Gregor d. Gr., hl. 50 f., 109 54, 116, 131, 134 139, 148, 154, 188, 228 593, 250 668, 265 727, 280, 361, 376, 384.
Gregor v. Nazianz, hl. 26, 184, 359, 384.
Grignon de Montfort, sel. 369.
Grimm J. 193 433.
Guardini 322, 324 49
Guiard 80.
Guilloux 200 462.
Guibert 265 727, 271 745.
Gutberlet 207 494.
Guyon, Mme 277 766, 365.

Habert 148, 152, 170.
Hammenstede 110.
Hamon 339 80.
Harnack 383 29.
Hauser 324 47, 334 66
Hecker 236.
Heiler 116, 193 438 ff., 256 701, 269 741, 346 105, 375 ff.
Heimbucher 329 58, 347 106, 349 108, 354 118.
Heinrich IV., frz. König 95.
Heinrich v. Parma 269 742.
Heitz 107 48, 115 70.
Hellwich 218 541.
Helyot 319 36.

Henze-Jansen 59.
Hergenröther-Kirsch 329 58.
Herrmann 114 66.
Hettinger 257 703.
Heyne 120 81.
Hieronymus, hl. 15, 44, 51, 54, 157, 315 31, 000.
Hierothäus 235.
Hilarius von Poitiers, hl. 379.
Hildegardis, hl. 117.
Hilty 246 656.
Hobbes 208 498.
Honoratus a S. Maria 265 727, 319 36.
Houssaye 349 108.
Huber M. 242 648.
Huby 17 26, 193 433, 367 20.
Hübner, Graf 355.
Hughes 329 58.
Hugolinus 35.
Hugon 295 830.
Hugues 309 10.
Hülsmann 391 52.
Humanismus 14, 139, 287, 365.
Humbert 326 52.
Huvelin 303 853.
Huyben XXIX 2.

Ignatius von Antiochien, hl. 167.
Ignatius v. Loyola 17, 58 f., 61, 74, 104, 257, 259, 318, 329 ff., 347, 358, 361, 370, 371 32, 376, 381.
Ildefons, hl. 396.
Imbert 279 772.
Inder 5.
Ingold 349 108.
Innozenz X. 358 128.
Innozenz XI. 109 54.
Irenäus, hl. 51.
Isaias 47, 100.
Isidor v. Pelusium, hl. 183.
Isidor v. Sevilla, hl. 88, 379.
Islam 338.
Israel, G. 220 552.
Iwo v. Paris 103.

Jakobus, hl. 395.
Jakobus v. Mailand 53 72, 131 130.
Jakob, Patriarch 134.
Jacques P. J. 52 63, 310 15, 312 24, 370 28.
James 197 447, 311.
Janet 197 447, 218 541.
Jansen XII 4, 56 79a, 316 24.
Jansen-Henze 59.
Jansenius, Jansenismus 17, 24, 34 22, 40, 112, 287, 291, 345 161, 366, 393.
Janssen, Joh. 323 46.
Jennesseaux 257 708.
Jeremias, Proph. 222, 395.
Johannes, Ev., hl. 7, 47, 61, 395.
Johannes Damascenus 53, 379.
Johannes von Gott, hl. 328.
Johannes v. Kastl XXIX 2, 131 129.
Johannes vom Kreuz, hl. 33, 57 f., 201, 216 531, 265 727, 269 744, 279 775, 280, 391.
Joubert 345 101.
Jourdain Ch. 334 64.
Juan d'Avila 82.
Juenin 149.
Juvenal 210 511.

Kant 139, 196, 208 498, 385.
Kappes 93 2.
Kapuziner 328.
Karl Borromäus, hl. 61, 345 98.
Karl d. Gr. 15.
Katharina v. Siena, hl. 57, 117, 207.
Katharer 200.
Karmeliter, Karmeliterinnen 269, 274 759, 343 92, 345 98, 357 125.
Klemens (Pseudo-) 160 264.
Klemens v. Alexandrien 15, 51, 109 54, 265 727.
Klemens XIV. 41, 72, 166, 188.
Klug 103 82.
Kobler (Digby) 54 77, 319 36, 321 41, 323 45, 324 49.
Koch 265 727.
Köln 371.
Konrad v. Sachsen 53 72, 396.
Koperska 107 48, 306 6, 319 36.

Kraeplin 218 541.
Krafft-Ebing 218 541.
Kralik 90.
Krebs 10 19.
Kreiten 90.
Kremer 236 618, 392 58.

Lahitton 146 191, 149 212, 151 221, 169 ff., 183 331.
Lallemand, P. 99 11, 205 483, 238 624, 285 795.
Lamartine Marie, Mère 254 120.
Lamballe 10 19.
de Langen-Wendels XVI.
Laurent, Bisch. 316 34.
Laurentius Justiniani, hl. 000.
Lausanne 219 548.
Lazaristen 32, 57, 348, 350, 354 ff.
von Lehen 218 541.
Lehmann 269 741.
Lehodey 10 19.
Leibniz 208 498.
Lejeune 10 19.
Lemaro 58.
Leo d. Gr., hl. 53, 148, 165, 174, 379.
Leo XIII. XIV, 52 63, 237, 310, 312 24, 356 123.
Leonardo v. Porto Maurizio 290.
Lerin 15.
Lessius 152, 380 16.
Letourneau 258 705, 259, 365 12.
van Lieshout 228 593.
Lippert 330 58.
Lipsius Justus 196 442.
Lisio 221 555.
Littre 302.
Litz 316 34, 396 64 u. ö.
Locke 208 498.
London 91.
Ludovico da Ponte 58.
Ludwig v. Granada, hl. 57, 87, 136, 154.
de Lugo 380 16.
Luther 139.

Mabillon 51.
Mac Cum J. 110 60.
Machiavelli 221.
Mager 10 19, 206 490.
Mahieu 337 76.
Maignen 236 618.
Maione, P. 31, 38.
Makarius, hl. 51.
Makey 142 178.
Mandonnet XII 4, XVI, 2 1, 319 36, 323 46, 324 48, 332 62, 337 76.
Manning 22.
Manresa 334.
Manser XVI, 107 48.
Mansi 88.
Marchetti P. 125 105, 145 187.
Maréchaux 103 31.
Maria Joseph, P. 269.
Maria Magd. v. Pazzis, hl. 57.
de Ste Marie Madeleine P. G. 269 745.
Marillac Louise, sel. 351.
Marin-Sola P. 299 841, 842.
Mark Aurel 195 438.
Martin, Bisch. 22.
Martinez 319 36.
Masure 335 67.
Massouillé 242 648.
de Maumigny 10 19, 257 703 f., 259, 269 744, 274 758.
Mauriner 57, 328.
Maury 353, 355.
Mausbach 110 60, 220 552 f., 222 560, 383 28, 385, 387 40, 42.
Maynard 348 106.
Mazzini, P. 251.
Mechitaristen 328.
Mechtildis v. Magdeburg, hl. 117.
Meffert XII, 34 22, 56 79a, 294 827, 315 31.
Mehren 199 458, 460.
Melchers, Kard. 22.
de Meo, P. 191.
Mercier, Kard. 302 847.
Méric 279 772.
Mermillod, Kard. 22.
Merx 269 741.
Meschler 238 624, 336 71.
De Meulemester 371 32.

Meynard 405 480.
Miller 340, 342.
Minimiten 328.
Molina, Molinisten 110 f., 114.
Molinos Michael 33, 200 463, 277, 283, 345 99, 368.
Montallegre 245.
Montrouzier 360 8.
Monza XIII 7.
Morlex, Lord 120.
Moses 109.
Mosheim 196 446.
Mulders 146 191, 174 333.
München 371, 376.
Murray Patricius VII, 234 608.
Muszynski 110 60.

Naval 269 744, 278 768.
Natalis Alexander 149.
Naujokas 139 154, 193 431.
Neapel 26 f., 32, 39, 41, 53 64, 56 81, 57 82, 66, 69, 71, 80, 158 251, 191, 338.
Neuplatoniker 3 1, 5, 8 14, 108, 265 727.
Newman 324 49, 349 108.
Nieremberg 55 79a, 57.
Nietzsche 198.
Noble 207 494.
Nocera 397 66.
Noldin 335 68.
Norrenberg 90 130.

Oblaten des hl. Karl 328.
Oehl 10 19, 90.
Olier 349, 357 125, 365 9.
Oratorianer 32, 56, 61, 328, 332 61, 339 79, 344, 349 108, 362, 369.
Origenes 15, 51.
Ostia 115 70.

Pacheu 197 447, 265 727, 279 772.
Pachomius, hl. 15, 50.
Pagani, Kloster 53.
Pagano 32, 56 81.
Paladino Mario 77 106.
Palafox y Mendoza, Bisch. 58, 272.
Palmieri XXIX 1.
Parenti M. A. 91.
Paris XXIX 1, 196 442, 275 762, 342, 371 32.
Pasquier-Quesnel 65.
Passionisten 328.
Pastor 323 46, 329 58.
Patricius, hl. 61.
Paulhan 110 60.
Paulus, hl. 4, 16, 47, 61, 71, 75 f., 121, 157, 171 318, 181, 194, 198, 211, 220, 269, 286, 289, 358, 370, 378, 395.
Payot 220 552.
Pelagius (Pelagianismus, Semi-Pelagianismus) 195, 324, 336, 365.
Pelbart 55 79a.
Peña 365.
Pepe, P. 32, 40.
Pergolese 91.
Perraud 349 108.
Petrucci, Kard. 33, 58, 277 768, 365.
Petrus, hl. 61, 203, 395.
Petrus v. Alcantara, hl. 57, 257, 258 705, 325 50.
Petrus v. Alcantara a S. Maria 275 762.
Petrus Chrysologus, hl. 148, 180, 379.
Petrus Damiani, hl. 148, 379.
Pfeifer 231 598.
Philipp v. Neri, hl. 60 f. 90, 105, 339 79, 345 98, 349 108, 362.
Philippus a S. Trinitate 216 531, 265 727.
Philo 228 593.
Piaristen 328.
Piat 208 498.
Pichler 90, 362 7.
Pinamonti 57.
Pire 348 106.
Pius IX. VII, 20, 22 ff., 190, 308 f., 270, 376.
Pius XI. 337 77.
Plato (Platoniker) 5, 15, 108, 118 77, 134 139, 139, 192, 228 593, 313.

Plantier, Bisch. 22.
Plantin 333 64.
Plinius 196 442.
Pohle 114.
Polifka 239 625.
Poulain 3 1, 10 19, 216 531, 535, 255 698, 265 727, 278 768, 279 774.
Pourrat 319 36.
Del Prado XVI, 111 62, 114 68, 274 758, 337 76.
Preger 269 741.
Protestanten 16, 383.
Pruner 4 4.
Pseudo-Dionysius (Pseudo-Areopagite) 3 1, 15, 58, 109, 116, 123, 128 114, 136, 167, 198, 235, 255, 265 727, 269.

Quesnel 40.

Raess, Bisch. 22.
Raus 242 644.
Rauscher, Kard. 22
Ravaisson 196 442.
Raymond 218 541.
Remondini 38, 76 104, 81 112, 82 116, 86 121, 313 27.
Renan 238.
Renz 153 237, 224 578.
Reuss 90, 288 810, 294 826.
Ribet 265 727.
Ribot 110 60, 197 447, 218 541.
Richard v. St. Laurentius 54.
Richard v. St. Viktor (s. auch Viktoriner) 115 70, 265 727, 268, 278.
Richstätter 341 86.
De Ridder 146 191, 150 214, 236 618.
Ries XIV 10, 10 19.
v. Ripacandida Maria di Gesù 34.
Rodriguez 57, 82, 136, 229, 361.
Rom VIII, XIII, 81 114.
Romito 397 66.
Roothaan 257 703, 705, 259, 331 61.
van Rossum, Kard. 65, 288 809.
Rousselot 3 1, 17, 107 48, 133 132, 198 455, 200 462.
Ruggieri XV 14.
Sabatier 55 792.
Sainte-Beuve 345 101.
Salvatore Talamo 194 438.
Salvian 183.
Salomo 100, 250.
Sanchez 380 15.
San-Jure (Saint-Jure) 57, 136.
Sanvitale 58.
Sarnelli Gennaro 67, 83.
Saudreau 3 1, 4, 10, 10 19, 61 f., 115 70, 216 531, 265 727, 269 744, 274 758, 275 763, 278 768, 279 775, 284 794, 319 36.
Sawicki 208 498, 383 28.
Scala, Kloster, Grotte 33, 40, 56 80, 72, 397 66.
Scaramelli 57, 265 727.
Scotus Eriugena 3 1, 15, 116.
Scupoli 123, 136.
Schäfer 295 830.
Scheeben 295 830.
Scherillo 22.
Schiavi, Villa dei 93.
Schlegel Fr. W. 90.
Schram Dominicus 220 552, 241 638, 269 744.
Schütz 234 612.
Schwarzenberg, Kard. 22.
Seeberg 5 6.
Segneri P. 58, 268.
Sell 333 63.
Semprini 269 784.
Seneka 195 438 f., 441.
Sertillanges 220 552.
Sersale, Kard. 42.
Shakespeare 324.
Sierp 200 462.
Silberer 269 741.
Silbert 90.
Silverio de S. Teresa 275 762.
Socrates 139.
Söderblom 193 433, 269 741.
Somasker 328.
Sparano 73.
Sperelli, Bisch. 187, 385.
Spinelli, Erzb. 66.

Stephanus, hl. 395.
Stoiker (Stoizismus, Neu-Stoizismus) 5, 16, 193 ff., 210 511, 220, 324, 327, 335 f., 365.
v. Stolberg Fr. Leop. 348 106.
Stork 348, 354 117.
Straßburg 371.
Strowski 196 442, 201 465, 230, 324 18, 339 80, 341 84, 343, 344 95, 96, 345 100 f., 346, 349 168, 355 122.
Suarez 298, 336, 396.
Sulpizianer 257, 259.
Surin 262.
Susemihl 194 438.
Suso (Seuse) H. 15, 205, 391.

Tannoja 26, 30, 65 942, 75, 82 115.
Tanquerey 118 77.
Tanucci 42.
Tenbach 257 705, 259.
Ter-Haar XII 4, 5.
Terrien 295 830.
Tertullian 51, 157, 197 449, 242 643, 393.
Theatiner 328.
Theresia, hl. 16, 29, 33, 56 ff., 59 ff., 66, 82, 87, 117, 136, 176, 206, 207 494, 219, 224, 250, 265 727, 272 ff., 277 767, 279 f., 284, 357, 361, 369.
Theresia Maria v. Liguori 70, 83, 149 218, 164 291, 179.
Thomas v. Aquin, hl. X, XIV ff., 2 f. 1, 12, 15, 21 f., 26, 29, 43, 44 37, 50 48, 52, 107 50, 110 f., 115 70, 116, 119 79, 121 f., 124 106, 125 f., 128, 129 119, 130, 132 132, 133 f., 135 142, 139 ff., 143 f., 146 191, 148, 150, 153 227, 154 234, 155, 157, 159 256, 160 ff., 164, 169, 173, 177, 181 ff., 192, 198, 201, 205 480, 207 491, 214, 223 ff., 227 591, 228 593, 234, 237, 239, 246, 248 663, 251 675, 254, 261 712, 715, 262 718, 265 727, 286 801, 292, 305 4, 311 18, 319 f., 325 50, 327, 359, 360 3, 361, 372 33, 376, 378 f., 385, 387 u. ð.
Thomas v. Celano 233.
Thomas v. Kempen (Imitatio Chr.) 15, 54, 58, 74, 76, 87, 98, 210, 269 748, 305.
Thomas v. Villanova, hl. 53.
Thomassin 349 108.
Tiele 193 433, 269 741.
Tissot 254 696.
Tomaso di Gesù 58, 267 745.
Torina 75 101, 98 7.
Torlonia, Princ. 371 32.
Torni 77 105.
Tournai 77 105.
Tournely 149.
Trendelenburg 93 2.
Trient 22, 328, 333, 336.
Turin XIII.

Vacandard 200 462.
Valgornera 265 727.
Väter der christl. Lehre 328.
Vaubert 65 94.
Vega 296 833.
Venturi Pietro Tacchi 329 58.
Vianney J. B., sel. 311 17.
v. Vicari, Erzb. 22.
Viktoriner 3 1, 15, 116, 132 132.
Villani P. 81 114, 251.
Villecourt, Kard. 74, 77.
Vincent Francis 87 123, 258 705, 339 80, 363 8, 380 16.
Vinzenz v. Paul, hl. 17, 34 23, 318, 328 f., 342, 345 98, 347 ff., 370.
Vinzentinerinnen 348, 350, 354 ff.
Vital 10 19.
Voltaire 23.

Waldenser 200.
Wallace 194 437.
Walter 98 7 u. ð.
Watrigant 255 698, 335 67.
Weiss A., P. XVI, 2 f. 1, 5 5, 6, 18, 109 54, 136 145, 200 463, 214, 220 552, 238, 241 638, 393 f.
Weiss J. B. 323 46, 324 49.
Werner 387.

Wien 371.
Wilms 10 19.
Winkler 220 552.
Woodwart 323 46.
Wunderle 198 451.
Wundt 110 66, 218 541.
Zaccaria P. 45, 55.
Zahn 10 19, 265 727.
Zardetti 238 634.
Zeller 194 438.
Zisterzienser 361.
Zöckler 5 6, 319 36.

II. Alphabetisch-systematisches Sachverzeichnis.

(Innerhalb der einzelnen Artikel ist der Name des hl. Alfons mit A., das Stichwort mit dem Anfangsbuchstaben bezeichnet.)

A.

Abtötung (s. Losschälung); *Literatur* bei Alfons 191 418. Name 214; ihre Bedeutung in der Aszetik 5 f., 191 ff., 325, 366; in der Mystik 215 ff.; verschiedene Auffassungen: außerhalb des Christentums 193 ff.; innerhalb des Christentums 196 ff.; Stellungnahme des hl. Alfons 200 ff.; über die Notwendigkeit der A. 192 ff.; 200 ff., 214, 325 50, 366; über ihre Ziele 203 ff., 210 ff.; ihre Gegenstände 206 ff.; ihre Mittel 213 ff.

Aengstlichkeit 31, 218, 385, 390.

Aergernis 184, 186.

Affekte (s. Leidenschaften, Stoizismus) 207 f.

Aktualismus 323 ff.

Alfons von Liguori, hl.

Literatur allenthalben.

A. als *Mensch:* seine Person 26; Talente 27, 90, 379; Studien 27, 39, 339 79; Charakter 26 f.; Eigenschaften — physische 30, 34 22, 39, 388; — moralische 28 ff.; Devise 25; Beziehungen und Freundschaften 31 ff.; Heiligkeit 21, 24, 35, 56 80, 389; Gegner XII, 40 ff.; 375 ff.; Beruf und Lebensziel 25, 48, 194, 287, 364; Lebenswerk 24; Vollkommenheitsideal (die Nachfolge Christi) 242 ff.; Vollkommenheitsbegriff 119 ff.; seine Hauptlehren — über Lauigkeit 203 f.; Abtötung 213 ff.; 366; Losschälung 200 ff.; seine Lieblingstugenden 232 ff.; Hauptandachten 284 ff.; Liebe zu Maria 35, 293 ff.; Seeleneifer 25, 26, 37 f., 48, 185, 287, 364, 395 ff.

A. als *Schriftsteller:* Beweggründe seiner schriftst. Tätigkeit 36 ff.; Erfolge 157, 165 f., 291 f., 294 f., 301 ff., 371 f., 372 33; seine Bedeutung in der Kirche 20, 358, 359 ff., 375 ff.

A. als *Lehrer der Kirche* 20 ff.; Gründe dieser Ehrung 23 ff., 377 ff.; außergewöhnliche Verdienste (der einzige wissenschaftlich hervortretende Heilige in seinem Jahrhundert) 26, 359, 379 f.

A. als *Bischof* 21, 161 271.

As. *aszet. Schriften:* ihre Zahl 64 f., 66 95, 307 f.; ihr Werden 36 ff.; Wesen 92 ff.; Wert 305 ff.; ihr eigenes Gepräge 17 f., 85, 95 ff., 363 ff.; ob ein System 95 ff., 368 ff.; welcher Art 363 ff.; bedeutet Fortschritt 372; Mängel und Unvollkommenheiten der Schriften As. 56 79 a, 87, 314 ff., 380 16. — *Andere* Schriften des Heiligen XV, 66 95, 190, 388. Haupteigenschaft des schriftl. Wirkens As. (Sicherheit und Gediegenheit der Lehre) 21, 281 ff.; 309 ff., 359 ff., 378 ff.

Einzelne Punkte s. auch bei den entsprechenden Stichwörtern.

Altarsakrament, allerhl. *Literatur* bei Alfons 66, 73 f., 290 818, 291 ff.; das

A. als Opfer (s. Messe) 187 f., 291 f.; als Sakrament 24, 129 f., 290; als Speise 291; Jesus im A. als Vermittler 364.

Amerikanismus. Grundirrtum des A. 236; Widerlegung 237 f.

Andachten. *Literatur* bei Alfons 285 [797], 286 [799], 288 [809, 812], 290 [818], 291 [822], 293 [826]; Sinn des Wortes 285 [796]; Bedeutung der Andachten 285, 286; Hauptandachten bei A. 285 — Christol. Andachten 286 ff.; Andacht zu Maria 293 ff., 395 f.; zu den Heiligen 285 [797]; Kreuz, Krippe, Altar s. unter diesen Stichwörtern.

Anthropozentrismus 322 ff.

Anzeigepflicht 325, 336.

Apathie und Ataraxie 195.

Arbeit 175 [341].

Armut 162.

Aszese. Wort 5; posit. u. negat. Sinn 5; Definition 6; Aszese im Christentum 5, 236, 365; außerhalb des Christentums 5, 194 ff., 196 ff.

Aszetik. *Literatur* im allg. XXIX ff.; bei Alfons 64 ff., 66 ff. sowie zu Beginn der einzelnen Kapitel. Begriffsbestimmung 1, 4 ff.; Verhältnis zur Mystik bei A. 4; im allg. 5 ff.; verschiedene Richtungen 11, 114, 196 ff.; Quellen der Aszetik As. 43 ff.; Wesen 93 ff.; Elemente 105 ff.; Einteilung 113 f.; System 93 ff., 363 ff.; vergleichende Werturteile 305 ff., 324 ff., 391 ff.

B.

Barmherzigkeit 25, 102, 286 f., 364, 390 f.; bei Maria 303.

Begierlichkeit 206 ff., 235 f.

Beharrlichkeit. Tugend und Gnade 251 ff.; Wichtigkeit 97 [6], 253, 314, 368 [22]; Folge der Liebe 105; Mittel sie zu sichern 164; Verlust 164.

Beruf. *Literatur* bei A. 66 ff., 146 [191], 147 [193], 155 [236], 165 [299]; Natur 149 ff.; Notwendigkeit 146 ff.; Verpflichtung 151 ff.; Grund der Verpflichtung 175, 178, 182; Träger 154 ff.; Zeichen des Berufes 164, 168 ff.; Pflichten 174 ff.

Beschauung (s. Mystik). *Literatur* i. allg. XXIX ff., 265 [727]; bei A. 266 [728], 327; Natur 266 ff.; Arten 267 ff.; Merkmale 8 ff.; Notwendigkeit 271 ff.; Stufen 278 f., Verhaltungsmaßregeln 280 ff.

Besuch d. Altarsakraments 129, 290 ff.

Betrachtung. *Literatur* bei A. 255 [697]; Ursprung 255 ff.; Wesen 256; Teile 256; Methoden 257, 259; Methode des hl. A. 258 ff.; Notwendigkeit 101, 258; für das Volk 176; für Ordensleute 179; für Priester 263; Meditatio continuata 263; gemeinsame Morgenbetrachtung in der Kirche 176.

Bischof 78 ff., 161; b. Beruf 168, 171.

Brevier 47, 80, 188.

Briefe 81 f.

Buddhismus 5, 193 f., 269.

Busse 214 ff., 325 [50], 366 [14].

C.

Charakter i. allg. 109, 110 [60], 211, 250; bei A. 26 ff., 81.

Christ, jeder, Mystiker 2 [1]; sein Ideal 5, 246 [656]; seine Vollkommenheit 174.

Christus als Gott 129, 260, 345, 364; als Mensch 130, 285 f.; als Gottmensch 286, 288; im Lichte der Ursächlichkeit 243 ff.; als Erlöser (Vorbild des hl. A.) 25, 260, 287 f., 289; als Opfer 75, 289; Schlüssel der Schrift 47 ff., der Ueberlieferung 53; Höhepunkt der Erleuchtung 241; Vorbild aller Tugenden 211; 242 ff., 245 [651]; Ch. als Priester 167 ff., 287; als Freund 129, 288, 364; in der hl. Kommunion 290 ff.; Nachfolge Christi 57, 143, 242 ff.

Christologische Andachten 286 ff.

Christologische Schriften 53 f.
Chronologie der Schriften des hl. A. 64 ff.

D.

Danksagung bei der hl. Kommunion 292 f.
Demut 234 [610 ff.]; bei A. 31, 234.
Devise des hl. A. 25, 48, 287, 364.
Dinge, letzten, 101, 260 f., 369.
Distacco (s. Losschälung) 191 ff.
Dreifacher Weg 108 ff., 118, 253, 367.
Dreifaltigkeit 239.

E.

Ehe 157 f., 197 [449].
Ehre 31, 234, 324, 327; E. Gottes 143 f.
Eigenliebe (s. Persönlichkeitsfrage) 198 ff., bei A. 208 ff.
Eigenwille 163.
Einfachheit 325.
Einförmigkeit mit Gottes Willen. *Lit.* bei A. 133 [133]; Wesen der E. 134; Hauptakt 134; ihre Vorzüglichkeit als Norm des Handelns 133; Maß der Liebe 139; Angelpunkt der Aszetik des hl. A. 136; Richtigkeit des Begriffes 139; verschiedenartige Auffassung in der Aszetik und Moral 135 f.; Vergleich mit anderen Formeln des Vollkommenheitsbegriffes 142 ff.; Art und Weise, den Willen Gottes zu erkennen 137.
Einigungsweg 108, 253.
Einsicht 99 ff., 224 f., 311.
Elemente, Art der, des aszetischen Systems 95 ff.; für Grundlage 98 ff.; Aufbau 105 ff.; Abschluß 114 ff.
Encyklopädie 25.
Erfolg. Politik des E. 221; Moral des E. 322.
Erkenntnis, übernatürliche, 63, 99 ff., 311 f.
Erkenntnisproblem 7, 8, 55 [79 a], 115 [70].
Erleuchtung 7, 38, 61, 99 ff., 101, 241, 261; Weg der E. 108.
Erlöser s. Christus.
Erlösung 25, 48, 194, 287, 364.
Erziehung 211, 325.
Eucharistie als Opfer s. Messe; als Sakrament s. Altarsakrament; als Speise s. Kommunion.
Exerzitien des hl. Ignatius 257 [704], 331; bei A. 33, 57, 157.

F.

Fatalismus 134.
Fehler 201, 235, 250.
Finalismus 229.
Formalismus in der Aszetik 325, 336.
Fortschritt der aszetischen Wissenschaft 372.
Freiheit 325, 339, 344, 358.
Freundschaft. Wesen und Bedingungen der Freundschaftsliebe 128 ff.; F. bei A. 32, 129 ff.
Friede 25, 105, 219, 323.
Frömmigkeit 112, 232 f., 292.
Furcht. Problem der Furcht 101 ff.; F. als Leidenschaft (timores) 235 f.; als Tugend 368; als Gabe 29, 215; bei Alfons 29, 31.

G.

Gaben des Hl. Geistes im allg. 2, 8, 238 ff.; bei A. 29 ff.; in seinen Schriften 103, 215, 312, 368.
Gebet. *Literatur* bei A. 66 ff., 75; Begründung der Lehre 112 f., Bittgebet s. Frömmigkeit; Betrachtung und Beschauung s. diese Stichwörter; ist der Anfang und das Ende der Geisteslehre des hl. A. 112 ff., 373; die eigenste Frucht der Betrachtung 258.
Gebetseifer 114, 233, 369, 373.
Gebot. Rat u. Gebot 122; Gesetzespflicht und Gewissenspflicht 152, 153 [237]; Gebote der Liebe 122, 162; Erfüllung der Gebote 114 [66], 175; bestimmter Ausdruck des Willens Gottes 137.

Geduld 235.

Gegenwart Gottes 101, 206.

Gehorsam 137, 163, 251, 325, 335.

Geist, Hl., 238 ff.; in der Mystik 8 14, 115, 268; in der Aszetik 4, 127; beim Beruf 151; bei der Vollkommenheit 155, 175; beim Priestertum 165; bei A. 31, 35, 373; Einsprechungen 101.

Geisteslehre s. Aszetik u. Mystik.

Geistessammlung 101, 192, 206, 213, 263.

Gelegenheiten, böse 96 5, 97 6, 369.

Gelübde 162 f.

Gewohnheit 225, 247, 299 842.

Gerechtigkeit 135, 140 ff.

Geschichte der Geisteslehre 12 ff., 33, 43 ff., 105 ff., 115, 192 ff., 220 f., 246, 255, 264, 294, 318 ff., 329 ff., 339 ff., 347 ff.

Gesetz der Vollkommenheit (der Hl. Geist) 115, 155, 175; der Pastoral u. Moral 185; debitum legale, morale 153, 386; innere und äußere Gesetze des Wirkens 141 ff.; Grund des Gesetzes 320; s. Legalismus.

Gewissen 231, 277, 344, 385; Autonomie und Heteronomie 139, 385; G. bei A. 39, 231, 357, 385 ff.

Glaube 8, 13 f., 55 79 a, 63, 99 ff., 308.

Gleichförmigkeit s. Einförmigkeit.

Glück 95, 99 12, 105, 158, 202 471, 318 ff.

Gnade. Natur u. Gnade 325, Notwendigkeit 112, Systeme 110; G. bei A. 111 f.; gratia gratum faciens et gratis data 9 f.; operans et cooperans 150; passive Gnaden, passive Zustände 276; gewöhnliche Gnade 6, 268; außergewöhnliche 8, 270; Auffassung der Gnade bei Heiler 392.

Gnadenmittel 284 ff.; 291 f.

Gott. Richtiger Gottesbegriff wichtig für Aszetik 110, 319 ff., 324, 364; letzter Inbegriff jeglicher Ursächlichkeit 244 645, 320, 366 15; bei A. 204, 326, 364; Anschauung Gs., Ziel des Vollkommenheitsstrebens 321; Herrscherrecht Gs. (Dominium) 202, 210; Gs. Ehre 143 ff.; Ruhm 147; Wohlgefallen 142; Weisheit (letzter Grund des Gesetzes, der Schöpfung) 139; Gs. Liebe (s. Liebe) 123 ff.; Hingabe an G. 145; Vereinigung mit G. 1 1, 145; Nachahmung Gs. 142, 144, 175, 242; Gs. Wirkungen in der Seele bei A. 34; Gs. Werk (opus Dei) 324.

Grundsätze s. Ueberzeugungen.

Güter des Geistes 155; der Erde 155, 162; Befreiung durch Losschälung 207; s. Buddhismus u. Stoizismus.

H.

Habitualismus 322, 324, 326.

Hauptfehler 250 ff.

Heil s. Seelenheil.

Heiligenverehrung 285 797, 391, 395 f.

Heiligkeit schwerste aller Definitionen 120; Religion u. Heiligkeit 254; gibt Sicherheit der Lehre 309 ff.; Bedingung zum Lehrer der Kirche 21, 377 f.; Heiligkeit bei A. 24, 31, 111, 293, 359; bei d. Priester s. Vollkommenheit.

Herrlichkeiten Mariens (Glorie) 74, 294 ff.

Herz bei A. 29, 30, 263, 312, 372.

Herz Jesu 68, 123 94, 341.

Hochmut 234.

Hoffnung Angelpunkt der Pastoral 97 6; ihre Bedeutung in der Aszetik 101 ff., 163; Vermessenheit u. Verzweiflung ihre Hauptklippen 102; heilige Furcht ihre vornehmste Frucht 369 ff.; s. Vertrauen, Furcht.

Humanismus (u. Renaissance) 14, 15, 24, 221, 334; der Name 324 47; sein Einfluß in der Aszetik 324 f.; Stellung des hl. A. 326, 365.

I. u. J.

Jansenismus 24, 40, 287, 291, 366.
Ideal 246 656.
Jesuiten. Ihre Geistesschule 329 ff.; Quellen zu ihrer Kenntnis 329 58, 330, 331; Charakteristische Hauptzüge 331; Betrachtungsmethode 257, 259; Einfluß auf das kirchl. Leben 333 ff.; Vorwurf von Einseitigkeiten 335; Einfluß auf den hl. A. 57 ff., 61, 339 79, 361; Verschiedenheiten zwischen Ignatius u. A. 337 ff.; persönliche 337; sachliche 338 f.
Intellektualismus 106 ff., 117.
Innenleben X, 106.
Intuition 8 14; 236.
Jungfräulichkeit, Tugend 159; Formalobjekt 159 256; Stand 157 ff; J. u. Ehe 158; Gefahren 264; Beschäftigung 175; Eintritt ins Kloster 159 257.

K.

Kampf 211, 236.
Kardinaltugenden 228, 230.
Karitas 351.
Kasuistik 186, 324, 382, 387 f.
Keuschheit s. Jungfräulichkeit.
Kirche 21 ff., 40 ff.
Kirchenlehrer. Würde 21 ff.; Bedingungen 21, 28 12, 378 f.; A. Doctor zelantissimus 26; Doctor salutis et sanctitatis 103, 338, 359; Gegner seiner Erhebung 375 ff.
Klugheit 225, 230 f., 352.
Klöster (s. Orden) 159 256; Einführung der Betrachtung 256.
Kommunion (s. Sakramente) 291 ff., 367.
Kongregation des allerhl. Erlösers 24, 32; s. Redemptoristen.
Kontemplation s. Mystik, Beschauung.
Kraft 99, 109 ff., 223 ff.
Krankheiten des hl. A. 235 f., 389 50.
Kreuz s. Leiden.
Krippe 75, 89, 288.
Kritik u. Kritiklosigkeit 55 79 a, 380 16.
Kultur 236, 324, 334.

L.

Lauigkeit 97 6, 204, 367.
Läuterung s. Losschälung.
Lazaristen 57 82, 354.
Leben, inneres, X; s. Geisteslehre.
Legalismus 383 ff.
Leiden, seelische, 215 ff., 300; körperliche bei A. 28, 235.
Leiden Christi s. Christus als Erlöser.
Leidenschaften 206 ff., 215.
Leitung (s. Seelenleitung) 117, 137, 217.
Lesung 101.
Licht (s. Ueberzeugungen) 63, 101.
Liebe. *Literatur* bei A. 66 ff., 103 34, 119 79, passim; Inbegriff der Vollkommenheit 121 ff., 123 ff.; Notwendigkeit 121; Beweggründe 103 ff., 366; Natur 124 ff., 132 132; Form der L. (Caritas est amicitia) 127; Arten der Liebe 128 114; Elemente 129, 132 132; Fundament 130; Hauptakt 126; Grade 114, 127, 240 ff.; Eigenschaften 62, 125; Maß u. Richtschnur 133; Universalität 139; Mittel die L. zu erlangen 103; Theorien (dualistische u. physisch-thomistische) 132 132; Richtungen (geordnete u. ungeordnete) 198; Exzesse der L. 106 f., 199 460; Glaube u. L. 106 47; Wirkungen der L. 105, 131; Liebe bei A. 103 ff., 124 ff., 139 ff, 226; Priorität der L. vor den moralischen Tugenden 228; bes. Gepräge der L. bei A. 363 ff.; fürchtende L. 368; organisierte L. 358; Liebe im *Leben* As. 28 ff., 390 f.; s. Seeleneifer u. Pratica di amar.
Litterae Pontificiae VII.
Liturgie 338.
Literaturverzeichnis XXIX ff.; der Schriften As. 66 ff.
Losschälung „distacco". *Literatur* bei A. 191 418; Bedeutung (Katharsis) 191 f; Bezeichnung (distacco) und ihr Sinn 204 ff.; Begründung 191 ff.,

214 f.; Ziel 203, 210; Gegenstände 206 ff.; Methode 211; in der Mystik 215 ff.; bei A. 200 ff., 214, 365, 366 14, 367.

M.

Maria. Schriften As. über M. 24, 66, 74, 293 826; Grund seiner außergewöhnlichen Andacht zu M. 40, 56, 56 80. Lehren As. über M. 24, 293 ff.; Unbefleckte Empfängnis 24, 294; Mittlerschaft 295 ff.; seine Begründung dieser Lehre 297; Art seiner Beweise 55, 298 ff., 316; Mariologische Verdienste As. 302 ff., 369; Verbreitung seiner Schriften über M. 371; Gnadenbezeugungen Ms. gegen ihren Diener 56, 80, 397. Vorwurf der Mariolatrie 395 ff.

Machiavellismus 221.

Mässigkeit 214, 328 50.

Meinung (gute). Lehre des hl. Augustin u. Thomas 242 642, 246; Verdienst des hl. A. 247 658; Wichtigkeit 247; Arten 247; vollständigster Vollkommenheitsbegriff As. 248.

Mensch s. Natur.

Menschheit Christi s. Christus als M.

Menschwerdung (Incarnatio) 89, 288.

Messe hl. 80, 187 ff., 290.

Methode in der Geisteslehre (s. Formalismus); bei der Tugendübung 211 ff., 231 ff., 246 ff., 250 f.; der Betrachtung 257 ff.; bei A. ebd. sowie 363, 366 ff.; bei dem Aufbau s. Schriften (logische u. psychologische M.) 87.

Minimismus 146.

Missionswesen XI, 103 33, 157.

Mittelalter 14 ff., 319 ff.

Molinismus 110 f., 112 64.

Moral 25, 41, 42, 46, 97 6, 135, 146, 175, 181, 190, 310, 380 ff.

Moralismus 229.

Moralsystem XI, 335 68, 381 ff.

Motive der Vollkommenheit 81, 178, 180, 366; s. Liebe; Beweggründe der Tugend 227, 242 642, 248.

Mystik.

Literatur i. allg. XXIX ff., 265 727, 269 741; bei A. 266 728. Kompliziertheit des *Problems* 9, 264; Kernpunkt der Schwierigkeit: die Frage nach der Notwendigkeit der M. ist die wichtigste 8, 11, 271, 282; mittelbar, die nach ihrer Natur XVI 15, 8, 270 749; Umschreibung des Problems 1 1 a, b, c; unsere Stellung XIV, XVI 15, 1 ff.

Namens- u. *Begriffsbestimmung* 1 1, 3, 270; Fundament der M. 9, 29; Begründung in der menschlichen Natur 7 14; vom Heidentum anerkannt u. z. T. ausgeübt 7 14, 269 741; verlangt Befähigung u. Einweihung 267 734; christliche Ueberlieferung 269 u. 269 745; Wert des Selbstzeugnisses des Mystikers 274 758; des hl. A. 33 ff.; Richtungen in der M.: theoretische 3 1, 106 47, 132 132, 193, 275; historische 10 ff., 10 19, 14 ff., 115, 265 227, 274 758; verschiedener Gebrauch des Wortes M. für Leben, Lehre und Methode 2 1.

M. als *Leben:* gipfelt in der Beschauung 2 1, 266 ff.; Natur der Beschauung (der höchste Akt [intuitus] der höchsten Fähigkeit [intellectus] auf den höchsten Gegenstand gerichtet [veritates divinae] mit der entsprechenden Liebe) 2 1, 267; Einfluß auf Körper 7, 267; Ziel der M. (innigste Vereinigung mit Gott) 1 1; Merkmal: Passivität 6; außergew. Gnade 8; Prinzipien d. M.: gratia operans 114; Verstand (intellectus) 2 1 c, 115 70 (s. Erkenntnisproblem); Elicitivprinzip sind die Gaben des Hl. Geistes 2 1 c, 8. —

M. als *Lehre:* Elemente (traditionelle u. experimentelle) 115 ff. — als *Methode* 3 1 — *Arten* der Beschauung (naturalis, acquisita, infusa) 267 ff.; Stufen 278 f.; Grund der Einteilung 278.

Lehre des hl. A. über die *Notwendigkeit* der Beschauung 271; Verhaltungsmaßregeln 280; Sicherheit seiner Lehre 283. Theoretisch ist M. die Krone des Geisteslebens 10, 241, 283; praktisch ist sie notwendig, insofern sie passive Gnaden, nicht passive Zustände voraussetzt 276. — Die Geisteslehre bei A. eher als *Aszetik* denn als *Mystik* zu bezeichnen 4, 11, 127, 282 ff., 363; Autorität der hl. Theresia 273; des hl. Franz v. Sales 343; des hl. Vinzenz v. Paul 357; Rückzug der Mystiker 33, 284; Gesetze der historischen Entwicklung dieser Frage 265 737.

N.

Nachfolge Christi. *Literatur* bei A. 244 645, 245 651; Ueberzeugungen des hl. A. 241 f., 242 ff.; Ursprung dieser Ueberzeugungen 57; Nachfolge und Vollkommenheitsbegriff 144; s. Christus, Devise, Erlösung.

Nächstenliebe 195.

Nacht der Seele 216.

Natur, menschliche. Die Art sie aufzufassen bekundet sich in Lehre von ihrem Ziel 5; irrige Auffassungen im Altertum 193 ff.; in der modernen Zeit 195 ff., 208 498; s. Amerikanismus 236 ff.; christl. Lehre 109, 196, 202, 227, 326, 365; sie ist begründet in der Lehre von der Erbsünde 366 14; verlangt Losschälung 191; Abtötung 201 ff.; Mäßigkeit 213.

Neuplatonismus 5, 7 14, 15, 108, 115 f.

Norm bei Bewertung d. Geisteslehre XIII.

O.

Obrigkeit 38, 137, 335.

Offenbarung 23 f., 43 ff.

Oratorianer 32, 56, 61, 328, 332 61, 339 79, 344, 349 108, 362, 369.

Ordensstand. Stand d. Vollkommenheit 160; Erhabenheit 161 f.; Vorteil 162; Wesen, Wirkungen, Mittel 162; schwerster Akt 163; Beruf 163; Zeichen des Berufes 164; Pflichten 177 ff., Grund der Verpflichtung 178; zeitweilige Mißstände 41, 178 f.; Observanz 179; Gelübde 179; neue Orden 328.

P.

Partikularexamen 212.

Passivität 6 ff., 7 14, 266 ff.

Passivismus 237.

Patristik 49 ff.

Persönlichkeit 198 ff., 208 ff.

Pflicht s. Gewissen, Standespflicht, Gesetzespflicht (Gebot).

Phantasie 34, 206, 215, 321.

Philosophie 3 1 f., 23, 44, 52 ff., 63, 106, 107 50, 111.

Platonismus 202 (s. Neuplatonismus).

Pratica di amar 60, 62 ff., 104, 131.

Priorität des Glaubens vor dem Wissen 57 79 a; des Verstands vor dem Willen 3 1, 132 132; der theolog. vor den moral. Tugenden 228; des aktiven vor dem kontemplativen Leben 108, 263, 324.

Priester. Vorliebe des hl. A. für diesen Stand 78 f., 165 ff.; Beruf 167 f.; Zeichen des Berufes 168 innerer u. äußerer Ruf 169 ff., 172 ff.; Pflichten 180 ff.; Grund der Verpflichtung 182; Umfang 181 ff.; Standespflichten 184 ff.

Q.

Quellen der Aszetik des hl. A. XIII., 43 ff.; Formalobjekt 43; die Hl. Schrift 45 ff.; Väter u. Theoretiker des geistl. Lebens 49 ff.; neuere Qu. 56 ff.; eigene Gestaltungskraft des hl. A. 61 ff.; Qu. der Geisteslehre des Jesuitenordens 329 58, 330 ff.; des hl. Vinzenz v. Paul 349.

Quietismus 7, 33, 133 132, 230, 345 99, 365.

R.

Rat, evang. Räte (s. Gebot) 122, 135, 153 227, 154, 162, 175, 237.

Recht XI, 27.

Redemptoristen, entfernter Zweck 24; näherer 245; Regeln 82; Devise 25;

Eifer der ersten Genossen 34 f.; erster Leiter der Kongregation 82; Vorbild 242 ff.; Hauptandachten 284 ff.; Haupttugenden 231 ff.; Merkmal ihrer Lehre u. Frömmigkeit 369; Erfolg ihrer Missionen 103 82; Moraltheologie 382 ff.
Regel 82, 245.
Reinigungsweg 108, 191, 3.
Religion 40 ff., 254; s. Gebet, Andachten.
Richtungen in der Geisteslehre, verschiedene 11 ff.; doppelte Strömung bei diesen Richtungen 14 ff. (s. Aszetik, Mystik); heidnische R. s. Stoizismus, Buddhismus; im Christentum s. Neostoizismus; geordnete u. ungeordnete Linie 196 ff; Ausgangspunkt die Universalienfrage usw. 3 1, 132 132; Hauptschwierigkeit die Persönlichkeitsfrage 199; schwerwiegende Folgen 200.
Ruhe, Glück 219, 323.

S.

Sakramente. Empfang 24, 96, 285, 291 ff., 309, 367.
Satan (s. Versuchung) 142.
Scholastik 8 14, 14, 321 f.
Schrift Hl. Ihre Autorität in der Aszetik 43 ff.; wie von A. benutzt 46 ff.
Schriften über den hl. A. XII, s. Literaturverzeichnis XXIX ff. u. 375; Sch. des hl. A., chronol. Entstehung 64 ff.; Sch. allgem. Inhalts 73 ff.; für die einzelnen Stände 76 ff.; in formeller Hinsicht 84 ff.; Vorzüge der Sch. 307 ff, 372; Mängel u. Unvollkommenheiten 55, 314 ff.
Schriftsteller aszet. Wie A. zum Sch. wurde 86 ff.; Autorität der Sch. in der Aszetik 49; was A. ihnen entnahm 52 ff., 56 ff.; hauptsächlichste Sch., die er benutzte 51 ff., 56 ff., 59 ff., 361.
Schulen aszetische, Bedeutung 111 62; alexandrinische u. antiochenische Sch. 15; alte Sch. 319 ff.; neuere Sch. 328 ff; bes. Jesuiten 329 ff.; Oratorianer 349 108; Sch. des hl. Franz v. S. 339 ff; des hl. Vinzenz v. Paul 347 ff.; französische Sch. 10, 265, 274 758, 361, 366 14; spanische 361; italienische 362 8; neue deutsche 10 19; s. Richtungen in der Geisteslehre, Stoizismus, Humanismus sowie die betreffenden Stichwörter, z. B. Oratorianer.
Seeleneifer 25, 26, 48, 185, 287, 364.
Seelenheil 97 6, 101, 231, 359.
Seelenleitung 137, 217.
Selbstliebe. Maß, Form, Wurzel jeder Liebe 199 460; s. Eigenliebe.
Selbstverleugnung l'annegazione di se stesso 210 f.
Sinne 193 f., 206, 215; s. Leiden schaften.
Skrupel 31, 217, 383, 385, 388 ff.
Stand der Vollkommenheit 160 ff.; der Jungfräulichkeit 157; Ehestand 158 f.; Ordensstand 160 ff.; Priesterstand 165; s. die betr. Stichwörter.
Standespflichten für das Volk 174 ff.; Ordenspersonen 177 ff.; Priester 184 ff.
Starkmut 230, 235 f.
Stoizismus 193 ff., 194 438, 220, 324, 365; Neostoizismus 97, 195, 365.
Stufen des geistl. Lebens (s. Wege) 108, 118; der Beschauung 278 f.
Sünde 119, 203 ff., 367.
System. Begriffe 93 ff.; aszetisches S. 94 ff.; Teile 94 ff.; (s. Aszetik, Mystik) Moralsystem 23, 335 68, 380 ff.; S. des hl. A. 95 ff., 363 ff.; Lehren 364 ff.; Methoden 366; charakteristisches Gepräge 368.

T.

Tat (aktives Leben) 14, 108, 236, ff., 246, 250 ff., 263 ff., 322 ff., 352, 365.
Theologie 54, 231, 320.
Theorie der Liebe dualistisch-volunt. u. physisch-thomistische 132 132.
Theozentrismus 204 477, 319, 326.
Thomismus (hl. Thomas) XIV, 22, 52 63, 110, 132, 319, 326, 361, 387.
Tod 101, 138.

Triennalberichte 78 f., 176.
Tugend. Verschiedene Auffassungen (epikureische, stoische, humanistische, christliche) 220 f.; Natur der Tugend 221 ff.; Elemente 223; Notwendigkeit 221 ff.; Motivierung 248 f.; Arten (theol. u. moral.) 228; Kardinaltugenden 228, 230 f.; praktische Prioritätsfrage 228 ff.; Vermehrung der T. 242 ff.; Vollendung s. Gaben des Hl. Geistes; Haupttugenden bei A. — in seiner Lehre 119 ff., 174 ff., 214 ff., 231 ff.; in s. Leben 20 ff., 26 ff.

U.

Uebernatur 63, 109, 237, 311.
Uebertreibungen bei S. Bernhard 200; bei dem hl. A. 108, 152 [226], 189, 314 ff.
Ueberzeugungen (Grundsätze) bei A. 24 [63], 50, 81, 85, 95 ff., 99 ff., 311, 357, 364.
Unkeuschheit 158.
Universalienfrage 25, 132 [132]; Ausgangspunkt aller aszet. Schwierigkeiten 133.
Urteil, praktisches 50 [48]; U. bei A. 85.

V.

Verdienste des hl. A. um die Kirche 20, 359 ff., 375 ff.; in der Aszetik 370 ff.; in der Mariologie 294 ff., 301 ff., 396; in der Pastoration 102 [82].
Verbreitung der Werke des hl. A. 371 f.
Vermessenheit 102.
Vernunft. Führerin, Ordnerin, Wächterin der Tugenden 197.
Versuchung 309.
Vertrauen s. Barmherzigkeit, Hoffnung.
Vinzentinerinnen 354 ff.
Visite 73, 290.
Volk. Vollkommenheit in der Welt 154 ff.: Pflichten 174 ff.
Volkstümlichkeit der Lehre des hl. A. 310, 313, 373, 393 f.
Vollkommenheitslehre. Zweck dieser Arbeit IX; Nützlichkeit ders. X, 280; verschiedene Bedeutung des Wortes V, 120 ff.; Elemente 98 ff.; Stand der V. 160, 162 ff.; Begriff der V. in Theorie 121; in der Praxis 122; Erklärung des Begriffes 124 ff. (s. Liebe, Einförmigkeit); Bewertung des Begriffes 139 ff.; V. des hl. A. (persönliche) s. Heiligkeit; Lehre über die V. bei A. per totum; *Begriff* der V. 119 ff.; Beruf zur V. 146 ff.; Uebung der V. 190 ff.; Wert dieser Lehre 305 ff.; Schlußurteil 358 ff.
Voluntarismus 31, 106 ff., 132 [132].

W.

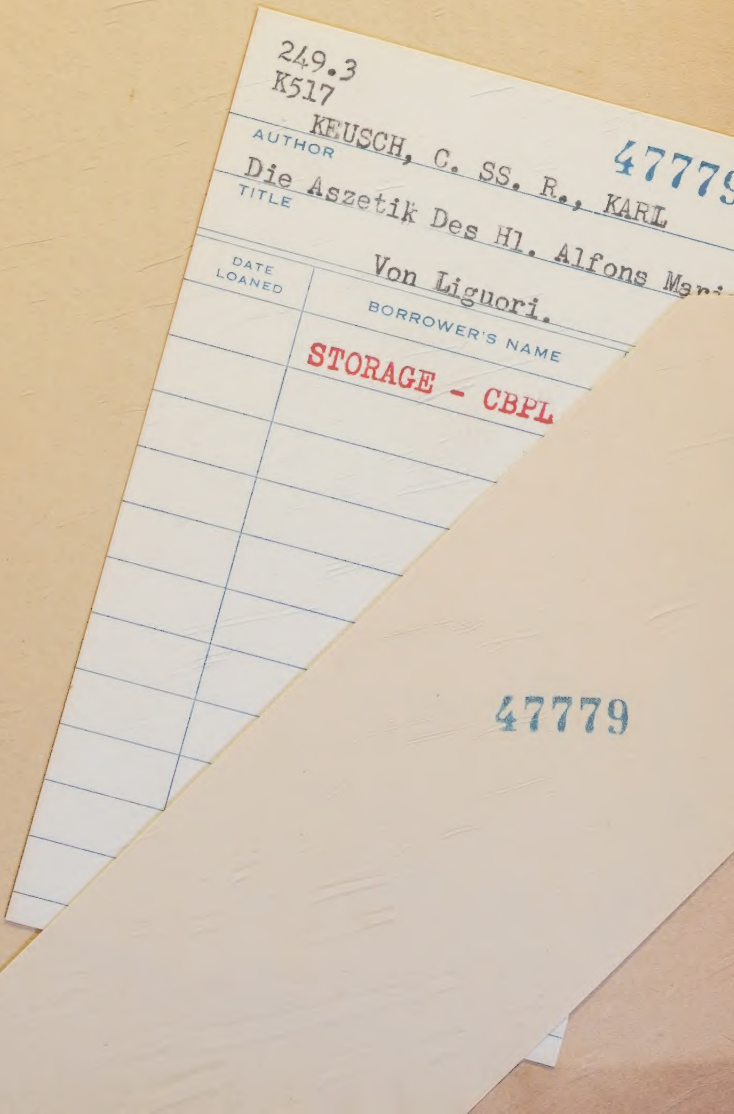
Wege der Vollkommenheit 108 ff., 191, 253.
Weisheit (Gabe der) 9, 29, 311 f.
Wille bei A. 8, 39, 312.
Wille Gottes. Maß des Guten 134; Grenzen unserer Betätigung 133; Richtschnur derselben 139; bestimmende Norm des Vollkommenheitsbegriffes bei A. 133; Richtigkeit derselben, in sich 139; im Vergleich mit anderen Begriffen 142 ff.; Unterschied zwischen dem Ausdruck des Willens G. in der Aszetik u. in der Moral 135 f.; wie ihn erkennen in der Ordnung des Seins u. des Handelns 137 f.; Schwierigkeiten bei der geschichtlichen Klärung dieses Begriffes 139 f.; A. betet, daß er den W. G. erfüllen möge 138.
Wissenschaft. Urteile des hl. A. über die W. 107 [50]; Bescheidenheit des Wissens im Mittelalter 54, 77; Merkmale der W. 319 ff., 378; W. des hl. A. 21, 23, 27, 38, 43 ff., 61 ff., 81 ff., 85, 87, 90, 93 ff, 136 usw., auch von 307 ab: 359, 365, 376 usw.
Wunder 55 [79 B], 397 [66].

Z.

Zeit. Benutzung der Z. durch A. 28.
Zisterzienserschule 361.

Störende Druckfehler.

S. 8, Z. 1 lies Vorgänge anstatt Vorzüge
S. 16, Z. 10 „ Ordensregel „ Ordnungsregel
S. 77, Z. 2 „ Esercizi „ Exercizi
S. 90, Z. 9 und 1 v. u. lies Pichler anstatt Pischler
S. 142, Z. 5 v. u. lies Oeuvres anstatt Ouevres
S. 195, Z. 11 v. u. und S. 196 Z. 6 v. u. lies Bornhöffer anstatt Bonhöffer.


249.3
K517
KEUSCH, C. SS. R., KARL
47779
AUTHOR
Die Aszetik Des Hl. Alfons Mari
TITLE
Von Liguori.
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
STORAGE - CBPL
47779